ह्रीः

दुर्लभ बौद्ध ग्रन्थ शोध पत्रिका

Journal of Rare Buddhist Texts Research Unit

43

दुर्लभ बौद्ध ग्रन्थ शोध अनुभाग
केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा संस्थान
सारनाथ, वाराणसी
2007

ध्रीः

दुर्लभ बौद्ध ग्रन्थ शोध पत्रिका

43

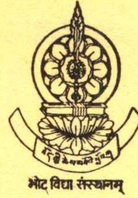
सम्पादक

डवङ् समतेन

निदेशक

एस० एस० बहुलकर

प्रधान सम्पादक



दुर्लभ बौद्ध ग्रन्थ शोध अनुभाग

केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा संस्थान

सारनाथ, वाराणसी

बुद्धाब्द २५५१ वैशाख पूर्णिमा ख्रीस्ताब्द २००७

४३वाँ अंक, ५५० प्रतियाँ, २००७

मूल्य : रु० १००.००

प्रकाशक :

केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा संस्थान,
सारनाथ, वाराणसी-२२१ ००७

मुद्रक :

सुरभि प्रिन्टर्स
सी० २७/२७३, इण्डियन प्रेस कालोनी
मलदहिया, वाराणसी-२२१ ००२

Dhīḥ

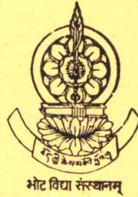
Journal of Rare Buddhist Texts Research Unit

43

Editors

NGAWANG SAMTEN
Director

S. S. BAHULKAR
Chief Editor



RARE BUDDHIST TEXTS RESEARCH UNIT
Central Institute of Higher Tibetan Studies
Sarnath, Varanasi

B.E. 2551 VAIŚĀKHA PŪRṆIMĀ C.E. 2007

Co-Editors

Thakur Sain Negi
Thinlay Ram Shashni
Tsering Dolkar
Vijay Raj Vajracharya

Banarsi Lal
Chhog Dorjee
Ranjan Kumar Sharma

Vol. XLIII, 550 copies, 2007

Price : Rs. 100.00

Published by:

Central Institute of Higher Tibetan Studies,
Sarnath, Varanasi-221 007

Printed by:

Surabhi Printers
C. 27/273, Indian Press Colony
Maldahia, Varanasi-221 002

धीः XLIII

विषयानुक्रमणी

•

नित्यं प्रभास्वरं शुद्धं बोधिचित्तं जिनालयम् ।
सर्वधर्ममयं दिव्यं निखिलास्पदकारणम् ॥
ध्वस्तसान्द्रान्धकारस्य सन्निधानाद् विवस्वतः ।
धगिति प्रज्वलत्युच्चैः सूर्यकान्तमणिर्यथा ॥

(प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धिः, 2.29-30)

एकाराकृति यद् दिव्यं मध्ये वंकारभूषितम् ।
आलयः सर्वबुद्धानां बुद्धरत्नकरण्डकम् ॥
एकारं पद्ममित्युक्तं वंकारं वज्रमित्याहुः ।
तत्र बुद्धाः समुत्पन्नास्तत्र वै परिनिर्वृताः ॥

(अद्वयविवरणप्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धिः, पृ० 218)

यमान्तकस्तोत्रम्

[इस अंक में 'यमारिसंक्षिप्तपूजा' नामक पाण्डुलिपि (IASWR, MBB-II-52) से यमान्तकस्तोत्र को तथा ललितविस्तर के 23वें परिच्छेद से तथागतसंस्तव नामक दोनों स्तोत्र लिए गए हैं। इनमें शुक्लपाक्षिक मारपुत्रों एवं परनिर्मितवशवर्ती देवपुत्रों द्वारा तथागत की स्तुति की गई है।]

ॐ वज्रतीक्ष्णदुःखच्छेदप्रज्ञाज्ञानमूर्तये ।
ज्ञानकायवागीश्वर अरपचनाय ते नमः ॥

नमस्तेऽस्तु महावज्र प्रीतिवज्र वशंकर ।
वज्रतेजो महातेजो ज्वालाप्रभ यमान्तकृत् ॥ 1 ॥

वज्रघोर महाघोर घनप्रभ महाघन ।
आकाशसम सुर्वाश(?) सर्वाशापरिपूरका ॥ 2 ॥

वज्राभिषेकतत्त्वाग्र वज्रध्वजगुणोदधे ।
वज्रज्ञान महाज्ञान विद्याकोटिगुणार्चित ॥ 3 ॥

हालाहल महाकाल कोलाहलविलासिक ।
वज्रकाम महाकाम कषायकलिनाशक ॥ 4 ॥

वेलाचपलदोलाग्र विद्युज्ज्वालास्फुरन्मुखम्(ख)।
वज्रानलं(ल-) प्रचण्डास्य वज्रप्रद्योतद्योतक ॥ 5 ॥

सहस्रसूर्यप्रत्यग्र लोहिताक्ष भयानक ।
क्रोधानेकस्फुरद्रश्मिभुजानेकशतायुध ॥ 6 ॥

मुखानेक सहस्राक्ष कुटिलाकुटिलाग्रदत् ।
अनङ्गोचितधर्मात्मन् विकल्पाशेषवर्जित ॥ 7 ॥

अविद्याघाट(त)कब्रह्मन् रागद्वेषमलां[न्त] कृत(त्)।
सर्वादिबुद्धसंबुद्ध सर्वानन्तमलापह ॥ 8 ॥

वज्र वज्रधरो राजा वज्रवज्र सवज्रधृक् ।
वज्रकाय महाकाय वज्रपाणे नमो नमः ॥ 9 ॥

वज्रवज्राग्र वज्रोग्र वज्रज्वाला महोज्ज्वल ।
वज्रवेग महावेग वज्रायुध महायुध ॥ 10 ॥

वज्रपाणे महापाणे वज्रपाणिसुबोधन ।
वज्रतीक्ष्ण महातीक्ष्ण महामह महा(हो)दधे ॥ 11 ॥

वज्रपद्म महाबोध बोधिबुद्ध स्वयंभव ।
वज्रोदार महोदार वज्रा(ज्र)मायाविशोधक ॥ 12 ॥

वज्रहेतो महायक्ष वज्रपद्म विशोधक ।
वज्रक्रोध महाचण्ड वज्रारे दुष्टहन् विभो ॥ 13 ॥

वज्रभीम महारक्त वज्राङ्कुशो(श) ह्यमोघकृत् ।
वज्रवेताड वेताड वज्राक्षस भक्षक ॥ 14 ॥

असाध्यसाधक साधो वज्रसाधु प्रहर्षक ।
वज्रप्रीतिधर वज्रिन् वज्रशूलधर हरः ॥ 15 ॥

रागिन् द्वेषिन् महामोहिन् भवभाव[विशोधक] ।
शान्तदान्तमहाशुद्धबुद्ध बुद्धप्रबोधक ॥ 16 ॥

बह्वात्मन् बहुरूपिंश्च वज्रसत्त्व सुवज्रक ।
[समन्त]भद्र महाभद्र सर्वलक्षणलक्षिण ॥ 17 ॥

ॐ ह्रीः ष्ट्रीर्बीजसंजात त्रैधातुरक्षणोद्यत ।
सर्वधातुमय क्रोधिन् भववज्रमय विभो ॥ 18 ॥

॥ इति दुर्गति[परि]शोधने यमान्तकस्तोत्रम् ॥

•

तथागतसंस्तवः

प्रत्यक्षेऽस्मि बले तवातिविपुले मारस्य घोरा चमू[र्]
यत्सा मारचमू[र्] महाप्रतिभया एकक्षणे ते जिता ।
न च ते (नो ते) उत्थितु नैव कायु त्रसितो नो वा गिरा व्याहृता
त्वां वन्दामहि सर्वलोकमहितं सर्वार्थसिद्धं मुनिम् ॥ 1 ॥

मारा कोटिसहस्त्रनेकनयुता गङ्गाणुभिः संमिताः
ते तुभ्यं न समर्थबोधिसुवटा संचालितुं कम्पितुम् ।
यज्ञा कोटिसहस्त्रनेकनयुता गङ्गा यथा वालिका
यष्टा बोधिवटासितेन भवता तेनाद्य विभ्राजसे ॥ 2 ॥

भार्या चेष्टतमा सुताश्च दयिता दास्यश्च दासास्तथा
उद्याना नगराणि राष्ट्रनिगमा राज्यानि सान्तःपुराः ।
हस्ता पादशिरोत्तमाङ्गमपि वा चक्षूंषि जिह्वा तथा
त्यक्ता ते वरबोधिचर्य चरता तेनाद्य विभ्राजसे ॥ 3 ॥

उक्तं यद्वचनं त्वया सुबहुशो बुद्धो भविष्याम्यहं
तारिष्ये बहुसत्त्वकोटिनयुता दुःखार्णवेनोह्यता ।
ध्यानाधीन्द्रियबुद्धिभिः कवचितः सद्धर्मनावा स्वयं
सा चैषा प्रतिपूर्ण तुभ्य प्रणिधिस्तारिष्यसे प्राणिनः ॥ 4 ॥

यत्पुण्यं च स्तवित्व वादिवृषभं लोकस्य चक्षुर्ददं
सर्वे भूत्व उदग्रहृष्टमनसः प्रार्थेम सर्वज्ञताम् ।
समुदानीत्व वराग्रबोधिमतुलां बुद्धैः सुसंवर्णितां
एवं तद्विनिहत्य मारपरिषां बुद्धेम सर्वज्ञताम् ॥ 5 ॥

॥ इति ललितविस्तरे शुक्लपाक्षिकमारपुत्रैः तथागतसंस्तवः ॥

•

तथागतसंस्तवः

अपिडित अलुडित अवितथवचना
अपगततमरज अमृतगतिगता(गमना) ।
अरहसि दिवि भुवि श्रियक्रियमतुला
अतिद्युतिस्मृतिमति प्रणिपति शिरसा ॥ 1 ॥

रतिकर रणजह रजमलमथना
रमयसि सुरनर सुविशदवचनैः ।
विकसित सुविपुलवरतनुकिरणैः
सुरनरपतिरिव जयसि जगदिदम् ॥ 2 ॥

परगणिप्रमथन परचरिकुशला
प्रियु भव नरमरु परमति धुनता ।
परचरि विभजसि सुनिपुणमतिमान्
पथि इह विचरतु दशबलगमने ॥ 3 ॥

त्यजि पृथु भवग्रहि वितथदुख महा
विनयसि सुरनर यथमति विनये ।
विचरसि चतुदिश शशिरिव गगने
चक्षु भव परायण इह भुवि त्रिभवे ॥ 4 ॥

प्रियु भव नरमरु न च खलि विषये
रमयसि शुभरति कामरतिविरतो ।
दिनदर्शि परिषदि न ति समु त्रिभवे
नाथु गति परायणु त्वमिह हि जगतः ॥ 5 ॥

॥ इति ललितविस्तरे परनिर्मितवशवर्तीदेवपुत्रैः तथागतसंस्तवः ॥

•

दुर्लभ ग्रन्थ परिचय

[इस अंक में जिन पाण्डुलिपियों का परिचय दिया जा रहा है, ये पाण्डुलिपियाँ परम पावन सत्रहवें करमापा के पास उपलब्ध हैं। इनकी फिल्म सम्प्रति केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा संस्थान की शान्तरक्षित पुस्तकालय में उपलब्ध हैं। ये निम्नलिखित हैं—

1. कारण्डव्यूह
2. ग्रहमातृका नाम धारणी
3. पञ्चरक्षासूत्र
4. बुद्धकपालतन्त्र]

1. कारण्डव्यूह

ग्रन्थ नाम	-	कारण्डव्यूह
पत्र सं०	-	44
लिपि	-	रञ्जना
पं० प्र० पं०	-	5
स्थिति	-	पूर्ण (प्रथम पत्र किञ्चित् त्रुटित एवं 32वाँ पत्र अनुपलब्ध)
आधार	-	ताड़पत्र

प्रारम्भ

ॐ नमो भगवते आर्यावलोकितेश्वराय।

एवं मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् श्राव..............स्यारामे महता भिक्षुसंघेन सार्द्धमर्द्धत्रयोदशभिर्भिक्षुशतैः संबहुलैश्च बोधिसत्त्व...............सत्त्वेन महासत्त्वेन। ज्ञानदर्शनेन च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। वज्रसेनेन च नाम बोधिसत्त्वेन................हासत्त्वेन। आकाशगर्भेण च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। सूर्यगर्भेण च बोधिसत्त्वेन महास................ सत्त्वेन। रत्नपाणिना च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। समन्तभद्रेण च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन....... ....[2-A] न। सर्वनीवरणविष्कम्भिना च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। सर्वशूरेण च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। भैषज्यसेनेन च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। अवलोकितेश्वरेण च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। वज्रपाणिना च नाम बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। सागरमतिना च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। धर्मधरेण च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन.........।

दुर्लभ ग्रन्थ परिचय

[इस अंक में जिन पाण्डुलिपियों का परिचय दिया जा रहा है, ये पाण्डुलिपियाँ परम पावन सत्रहवें करमापा के पास उपलब्ध हैं। इनकी फिल्म सम्प्रति केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा संस्थान की शान्तरक्षित पुस्तकालय में उपलब्ध हैं। ये निम्नलिखित हैं—

1. कारण्डव्यूह
2. ग्रहमातृका नाम धारणी
3. पञ्चरक्षासूत्र
4. बुद्धकपालतन्त्र]

1. कारण्डव्यूह

ग्रन्थ नाम	-	कारण्डव्यूह
पत्र सं०	-	44
लिपि	-	रञ्जना
पं० प्र० पं०	-	5
स्थिति	-	पूर्ण (प्रथम पत्र किञ्चित् त्रुटित एवं 32वाँ पत्र अनुपलब्ध)
आधार	-	ताड़पत्र

प्रारम्भ

ॐ नमो भगवते आर्यावलोकितेश्वराय।

एवं मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् श्राव..............स्यारामे महता भिक्षुसंघेन सार्द्धमर्द्धत्रयोदशभिर्भिक्षुशतैः संबहुलैश्च बोधिसत्त्व...............सत्त्वेन महासत्त्वेन। ज्ञानदर्शनेन च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। वज्रसेनेन च नाम बोधिसत्त्वेन.................हासत्त्वेन। आकाशगर्भेण च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। सूर्यगर्भेण च बोधिसत्त्वेन महास................ सत्त्वेन। रत्नपाणिना च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। समन्तभद्रेण च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन....... ....[2-A] न। सर्वनीवरणविष्कम्भिना च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। सर्वशूरेण च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। भैषज्यसेनेन च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। अवलोकितेश्वरेण च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। वज्रपाणिना च नाम बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। सागरमतिना च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। धर्मधरेण च बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन.........।

अन्य पुष्पिकाएं

[पत्र 20-A]—

इदं कारण्डव्यूहस्य महायानसूत्ररत्नराजस्य प्रथमो निर्यूह[:]।

[पत्र 39-B]—

अयं च कुलपुत्र महेश्वरनिर्यूहो मयाख्यात इति।

अन्त

तानि भगवत: शिक्षापदानि भवन्ति। अथायुष्मानानन्दो भगवत: पादौ शिरसा वन्दित्वा प्रक्रान्त:। अथ ते महाश्रावका: स्वकस्वकेषु बुद्धक्षेत्रेषु प्रक्रान्ता:। ते च देवनाग-यक्षगन्धर्वासुरगरुडकिन्नरमहोरगमनुष्यामनुष्या: सर्वे ते प्रक्रान्ता:। इदमवोचद्भगवानात्तमनास्ते च भिक्षवस्ते च बोधिसत्त्वा महासत्त्वा: सा च सर्वावती पर्षत् सदेवमानुषासुरगन्धर्वश्च लोको भगवतो भाषितमभ्यनन्दन्निति।

पुष्पिका

आर्यकरण्डव्यूहं महायानसूत्ररत्नराजं समाप्तम्।

ये धर्मा हेतुप्रभवा हेतुं तेषां तथागतो ह्यवदत् ।
तेषां च यो निरोध एवंवादी महाश्रमण: ॥

देयधर्मोयं प्रवरमहायानयायिन्य:(न:) परमोपासकवणिकश्रीमद्धुद्दण्डपुरमहाविहारो वणिकसोहासितस्य वणिकवेणिधरसुतस्य। ....(इसके पश्चात् दो पंक्ति अस्पष्ट है।)।

विशेष विवरण

यह ग्रन्थ महायानसूत्रसंग्रह, भाग-1, (पृ० 258-308) के अन्तर्गत मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा से प्रकाशित हुई है। उक्त प्रकाशित संस्करण में इसके आठ (द्वादश?) प्रकरण हैं। परन्तु प्रस्तुत मातृका में ऐसा प्रकरण भेद नहीं दिया है। इसमें प्रथम निर्यूह समाप्ति का 20वें पत्र में पुष्पिका है तथा इसके बाद द्वितीय निर्यूह प्रारम्भ है। परन्तु, अन्त में द्वितीय निर्यूह समाप्ति का निर्देश नहीं है तथापि ग्रन्थ समाप्ति का निर्देश अवश्य है।

इस पाण्डुलिपि के प्रारम्भिक पत्र में, मध्य में तथा अन्तिम पत्र के दोनों ओर सुन्दर रंगीन चित्र चित्रित हैं। इसका प्रथम पत्र दाहिने ओर से किञ्चित् त्रुटित है तथा मध्य में भी 32वाँ पत्र अनुपलब्ध है। प्रकाशित संस्करण को देखने से ज्ञात होता है कि इसमें काफी पाठ-भेद हैं।

2. आर्यग्रहमातृका नाम धारणी

ग्रन्थ	-	आर्यग्रहमातृका नाम धारणी
पत्र संख्या	-	3
लिपि	-	रञ्जना
पं० प्र० प०	-	5
स्थिति	-	अपूर्ण, ताड़पत्र

प्रारम्भ

ॐ नमो भगवत्यै आर्यग्रहमातृकायै।

एवं मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवानडकवत्यां महानगर्यामनेकदेवनागयक्षराक्षस-गन्धर्वासुरगरुडकिन्नरमहोरगाप्सरसः। आदित्यसोमाङ्गारकबुद्ध(ध)बृहस्पतिशुक्रश्नैश्चरराहु-केतुभिः अष्टविंशतिनक्षत्रादिभिः स्तूयमानो महावज्रसमयालङ्काराधिष्ठाने सिंहासने विहरति स्म। अनेकबोधिसत्त्वसहस्रेण सार्धम्। तद्यथा -वज्रपाणिना च नाम बोधिसत्त्वेन। वज्रचण्डेन च नाम बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन। वज्रसेनेन च नाम बोधिसत्त्वेन महासत्त्वेन..........।

अन्त

राहवे स्वाहा। केतवे स्वाहा। बुद्धाय स्वाहा। वज्रधराय स्वाहा। पद्मधराय स्वाहा। कुमाराय स्वाहा। नक्षत्राय स्वाहा। द्वादशराशीनां स्वाहा। सर्वोपद्रवाणां स्वाहा। ॐ सर्वविद्ये हूँ हूँ फट् फट् स्वाहा।

इमानि वज्रपाणे ग्रहमातृकानामधारणीमंत्रपदानि सर्वसिद्धिकराणि। यश्च खलु पुनर्वज्रपाणे इमानि धारणीमन्त्रपदानि कार्तिकशुक्लपक्षे सप्तमी..........।

विशेष विवरण

इसका एक संस्करण नेपाल से प्राप्त पाण्डुलिपियों के आधार पर 'धीः' शोध-पत्रिका के 39वें अंक (पृ० 169-176) में प्रकाशित हुआ है। उससे प्रतीत होता है कि यह लघु धारणी ग्रन्थ लगभग पूर्ण है। यह ताड़पत्रीय प्रति होने से पाठ दृष्ट्या महत्त्वपूर्ण है।

3. पञ्चरक्षा

ग्रन्थ	-	पञ्चरक्षा
पत्र संख्या	-	92
लिपि	-	रञ्जना

पं० प्र० प० - 5
आधार - ताड़पत्र
स्थिति - पूर्ण (पत्र संख्या 59वां अनुपलब्ध)

I. आर्यमहासाहस्त्रप्रमर्दिनी

पत्र संख्या - 1-26

प्रारम्भ

ॐ नमो भगवत्ये(त्यै) आर्यमहासाहस्त्रप्रमर्दन्ये(न्यै)।

एवं मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् राजगृहे विहरति स्म। गृध्रकूटपर्वते दक्षिणे पार्श्वे बुद्धगोचरे रत्नवृक्षप्रभासे वनखण्डे महता भिक्षुसंघेन सार्द्धमर्द्धत्रयोदशभिर्भिक्षुशतैः। तद्यथा—आयुष्मना च शारिपुत्रेण। आयुष्मना च महामोद्गल्यायेन। आयुष्मना च महाकाश्यपेन। आयुष्मना च गया[क]श्यपेन। आयुष्मना च नदीकश्यपेन। आयुष्मना चोरुविल्वाकश्यपेन। आयुष्मना चाज्ञा[त]कौडिन्येन। आयुष्मना च महाकात्यायनेन। आयुष्मना च बलेन। आयुष्मना च वाघे(वप्पे)न। आयुष्मना च को(कौ)ष्ठिलेन। आयुष्मना च वागीशेन। आयुष्मना चाश्वजिता। आयुष्मना च सुभूतिना। आयुष्मना च सुबाहुना। आयुष्मना चानिरुद्धेन। आयुष्मना च रेवतेन। आयुष्मना च नन्दिकेन। आयुष्मना चानन्देन। एवं प्रमुखैरर्द्धत्रयोदशशतसहस्त्रैः। तस्मिंश्च समये भगवान्..........।

अन्त

कलके कलले बलनि करुणालये। खलु मे अग्निसङ्ग्रामणि स्वाहा। विपश्यिबुद्धं शरणमुपेमि शिखिनं च बुद्धं सुगतं च विश्वभुवं क्रकुच्छन्दबुद्धं कनकमुनिञ्च काश्यपं विशारदं शाक्यमुनिं च गौत[म]म्। एतान् सप्तान्नरोत्तमानां पुष्पैश्च गन्धैश्च शरीरपूजां कायेन तेषां मनसा च कृत्वा प्रसन्नचित्तशरणं उपेमि। तेषु बुद्धेषु महर्द्धिकेषु या [दे]वताः सन्ति अभिप्रसन्नास्ता देवताः प्रमुदितमना उदग्रा कुर्वन्तु। शान्तिं च शिवं च नित्यं स्वस्त्यस्तु। दानप्ते(पते) अनङ्गरामसेनस्य सर्वसत्त्वानां च स्वाहा।

इदमवोचद् भगवानात्तमनास्ते च भिक्षवो भगवतो भाषितमभ्यनन्दन्निति।

पुष्पिका

आर्यमहासाहस्त्रप्रमर्दनीनाममहायानसूत्रं समाप्तम्।

विशेष

इस सूत्र के प्रारम्भ में आयुष्मता के स्थान पर आयुष्मना का ही प्रयोग किया है।

II. आर्यमहामायूरी

पत्र संख्या - 27-58 (अन्तिम 59वाँ पत्र अनुपलब्ध)

प्रारम्भ

नमो श्रावकप्रत्येकबुद्धार्यबोधिसत्त्वेभ्यः।

सम्यक्सम्बुद्धनाथाः प्रवरपृथुकृपायां जगुः सप्तसंख्या[:]
क्रुद्धः क्रूरोरगेन्द्रक्षतविमृतविषाक्रान्तमूर्तिः प्रमोक्षीम् ।
नानाव्याध्यादिशत्रुप्रतिभयशमनी सन्त्रस्यते यत्प्रभावान्
मायूरीं तामजस्त्रं गुणशरीरं(?) भक्तितोऽहं नमामि ॥
मृतसञ्जीवनीं देवीं दुष्टसत्त्वनिवारणीम् ।
विद्याराज्ञीं महात्मानीं मायूरीं प्रणमाम्यहम् ॥

नमो बुद्धाय। नमो धर्माय। नमः सङ्घाय। नमः सप्तानां सम्यक्सम्बुद्धानां श्रावकसङ्घानाम्। नमो लोके अर्हताम्। नमो मैत्रेयप्रमुखानां बोधिसत्त्वानां महासत्त्वानाम्। नमोऽनागामिनाम्। नमः सकृदागामिनाम्। नमः स्त्रोतापन्नानाम्। नमो लोके सम्यग्गतानाम्। नमः सम्यक्प्रतिपन्नानाम्। एषां नमस्कृत्वा इमां महामायूरीविद्याराज्ञीं प्रयोजयामि।

अन्त

(58वें पत्र के अन्त में)

इयं च आनन्द महामायूरीविद्याराज्ञा(ज्ञी) अतिवृष्ट्यामनावृष्ट्यां च पठितव्या। ततः सर्वे नामा(गा) औत्सुक्यमापत्स्यन्ते। अतिवृष्टि(ष्टिं) निघ्नन्ति। अनावृष्टो धारापातं करिष्यन्ति। यावत् तस्य कुलपुत्रस्य कुलदुहितुर्वा अभिप्रायो भविष्यति। अस्य आनन्द महामायूर्या विद्याराज्ञा स्मरणादेव..........।

विशेष

ग्रन्थ के प्रारम्भ में स्तुति गाथा एवं कुछ मन्त्रों के बाद 'एवं मया श्रुतमेकस्मिन् समये' से ग्रन्थ प्रारम्भ होता है। 59वाँ पत्र अनुपलब्ध होने से इसका अन्तिम भाग एवं पुष्पिका अंश नहीं है।

III. आर्यमहाशीतवनी

पत्र संख्या - 60-63

प्रारम्भ

एवं मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् राजगृहे विहरति स्म। शीतवने महाश्म[शा]ने इंघिकायतनप्रत्युद्देशे। तत्रायुष्मान् राहुलोतीव विहठयन् देवग्रहैर्नागग्रहैर्यक्ष-ग्रहै राक्षसग्रहैर्मरुतग्रहैरसुरग्रहैः किन्नरग्रहैर्गरुडग्रहैर्गन्धर्वग्रहैर्महोरगग्रहैर्मनुष्यग्रहैः प्रेत-ग्रहैर्न[क्ष]त्रग्रहैः पिशाचग्रहैः कुम्भाण्डग्रहैर्द्वीपिभिः काकि(कै)रुलूकैः कीटैः सरीसृपैरन्य-(न्यै)श्च मनुष्यामनुष्यैः सत्त्वैः।

अथायुष्मान् राहुलो येन भगवांस्तेनोपसंक्रान्त उपसंक्रम्य भगवतः पादौ शिरसा वन्दित्वा भगवन्तं त्रिःप्रदक्षिणीकृत्य भगवतः पुरतो रुदन्नश्रूणि प्रवर्तयति स्म.........।

अन्त

सिद्धा परमसिद्धा सिद्धपराक्रमा सर्वदेवनागयक्षगन्धर्वासुरगरुडकिन्नरमहोरगादि-भिर्वन्दित्वा सर्वजिनगणपरिवृता सर्वभयोपद्रवेषु च दानसे(पते) अनङ्गरामसेनस्य सर्वसत्त्वानां च रक्षाशिवमारोग्यमभयं च सर्वदा सर्वथा सर्वतः सर्वावस्थासु भवन्तु।

इदमवोचद्भगवानात्तमना आयुष्मान(न्) राहुल स च सर्वावती पर्षत्सदेवम-(मा)नुषासुरगरुडगन्धर्वश्च लोके भगवतो भाषितमभ्यनन्दन्निति।

पुष्पिका

आर्यमहाशीतवनीनामधारणी परिसमाप्ता।

IV. आर्यमहाप्रतिसरा

पत्र संख्या - 64-87

प्रारम्भ

नमः सर्वबुद्धबोधिसत्त्वेभ्यः।

एवं मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् महावज्रमेरुशिखरकूटागारे विहरति स्म। महावज्रभूमिप्रतिष्ठाने महावज्रकल्पवृक्षसमयालङ्कृते महापुष्करिणीरत्नपद्मप्रभोद्भाषि(सि)ते महावज्रवालि(लु)कासंस्कृतभूमिभागे महावज्राधिष्ठाने महावज्रमण्डलमाडे(मध्ये) शक्रस्य देवानामिन्द्रस्य महावज्रसिंहासन(ने) कोटिनियुतशतसहस्रविराजिते धर्मदेशनाप्रातिहार्य-सर्वबुद्धाधिष्ठानाधिष्ठिते सर्वधर्मसमताप्रवेशे सर्वज्ञतानिर्जाते, चतुरा(र)शीतिभिर्बोधिसत्त्व-कोटिनियुतसहस्रैः ....।

अन्त

एवं ह्यसौ नरमनुयक्षरा[क्ष]सैः संपूजितस्तत्र यदा भविष्यति।
वज्रपाणिश्च यक्षेन्द्र इ[न्द्र]श्चैव शचीपतिः ।
हारितीपाञ्चिकश्चैव लोकपाला महर्द्धिकाः ॥
चन्द्रसूर्यौ सनक्षत्रौ ये ग्रहाः परमदारुणाः ।
ते च सर्वमहानागा देवताऋषयस्तथा ॥
असुरा गरुडा गन्धर्वाः किन्नराश्च महोरगाः ।
नित्यानुबद्धा रक्षार्थं यस्य विद्या महाबलाः ॥
लिखितान् धारयेत् प्रज्ञाबाहौ बद्धा महर्द्धिकाम् ।
महतीं लभते पूजां सम्पदां चापि नित्यशः ॥

पुष्पिका

इत्यार्यमहाप्रतिसराया महाविद्याराज्ञा रक्षाविधानकल्पो विद्याधरस्य परिसमाप्तः।

अन्य पुष्पिकाएं

महाविद्याराज्ञा आर्यमहाप्रतिसरायाः प्रथम[क]ल्पः समाप्तः। 82 पत्रे।

V. आर्यमहामन्त्रानुसारिणी

पत्र संख्या – 88-92

प्रारम्भ

नमो विद्याराजाय। नमः समन्तबुद्धानाम्।

तत्र भगवान् आयुष्मन्तमानन्दमामन्त्रयते स्म। आगमयानन्द येन वैशालीति। एवं भदन्तेत्यायुष्मानानन्दो भगवतः प्रत्यश्रोषीत्। अथ भगवान् वृजिषु जनपदेषु जनपदचारिकां चरन् वैशालीमनुप्राप्तो वैशाल्यां विहरत्याम्रपालिवने। तत्र भगवानायुष्मन्तमानन्दमामन्त्रयते स्म। गच्छानन्द वैशालीं गत्वा इन्द्रकीले पादं स्थापयित्वा इमानि महामन्त्रानुसारिणी-मन्त्रपदानि भाषस्व। इमाश्च गाथा विसरत विसरत विसरत विसरत। बुद्धो लोकानुकम्पकं आज्ञापयति। सर्वबुद्धानुमतेन सर्वप्रत्येकबुद्धानुमतेन।

अन्त

सर्वे सत्त्वाः सर्वे प्राणाः सर्वे भूताश्च केवलाः ।
सर्वे वै सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः ॥

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चित् पापमागमेत् ।
यानीह भूतानि समाना(गता)नि स्थितानि भूमावथवान्तरीक्षे ।
कुर्वन्तु मैत्रीं सततं प्रजासु दिवा च रात्रौ च चरन्तु धर्मम् ।

पुष्पिका

इति तत्र बुद्धानां बुद्धानुभावेन देवतानां देवतानुभावेन। महती ईति व्युपशान्तेति।
महारक्षा महामन्त्रानुसारिणी महाविद्या समाप्ता:॥

आर्यमहासाहस्रप्रमर्दनी, आर्यमहामायूरी, आर्यमहाशीतवनी, आर्यमहाप्रतिसरा, आर्यमन्त्रानुसारिणी एतानि पञ्चरक्षासूत्राणि परिसमाप्ता चेति।

ये धर्मा हेतुप्रभवा हेतुं तेषां तथागतो ह्यवदत् ।
तेषां च यो निरोध एवंवादी महाश्रमण: ॥

देव(य)धर्मो प्रवरमहायानयायिन्या परमोपासकदानप्ते(पते) तम्बतलाच्छत्वा केखारशमद्विवाश्न(?) अनङ्गरामसेनस्य सर्वसत्त्वानां च यदत्र पुण्यं तद्भवत्वाचार्योपाध्याय-मातापितृगुरुकल्याणमित्रपूर्वङ्गं कृत्वा सकलसत्त्वराशेरनुत्तरज्ञानावाप्तये इति। राजाधिराज-जयपरमेश्वरश्रीश्रीजयधर्मराजम्ल(मल्ल)देवस्य विजयराजेन (राज्ये)। संवत् सप्तद्वयेवाने: (ध्वान:)(773?) माघशुक्लपञ्चम्यायां तिथौ। उत्तरनक्षत्रे सिद्धियोगे शुक्रवारे। लिखितं श्रीजम्बुला द्विवाश्न वज्राचार्यश्रीमणिकराजचन्द्रेण स्वहस्तेन पञ्चरक्षां लेखिक(त)म्।

भीमस्यापि भवेद्भगो(यो) मुनिरपि मतिभ्रम: ।
यथादृष्टं तथा लि[खि]तं लेखिको नास्ति दोष: ॥

विशेष विवरण

पञ्चरक्षासूत्र विशेषकर नेपाल में बहुत प्रचलित है। पाण्डुलिपि संग्रहालयों में इसकी अनेक प्रतियाँ उपलब्ध हैं। आज तक इनका परिष्कृत संस्करण उपलब्ध नहीं है। नेपाल में अवश्य ये सूत्र छपे हैं, परन्तु वे सभी सूत्रपाठ की दृष्टि से। किन्तु, भाषा की दृष्टि से काफी अशुद्ध छपे हैं। पञ्चरक्षासूत्र की इस पाण्डुलिपि में प्रत्येक सूत्र अलग-अलग दिए गए हैं तथा प्रत्येक की स्वतन्त्र पुष्पिकाएं हैं। प्रत्येक सूत्र के प्रारम्भ के पत्रों में दोनों ओर सुन्दर रंगीन चित्र अंकित हैं। अन्तिम पुष्पिका से ज्ञात होता है कि यह पञ्चरक्षा सूत्र हैं। पाण्डुलिपि के अन्त में लेखक ने अपना संक्षिप्त परिचय भी दिया है, तदनुसार इसके लेखक

श्रीमणिकराजचन्द्र वज्राचार्य हैं तथा इसकी प्रतिलिपि श्री श्रीजयधर्मराजमल्लदेव के राज्यकाल में हुई है।

4. बुद्धकपालतन्त्र

ग्रन्थ नाम	-	बुद्धकपालतन्त्र
पत्र संख्या	-	1-14 (अपूर्ण)
पं० प्र० प०	-	9
लिपि	-	मागधी
स्थिति	-	अपूर्ण, मात्र चार पटल उपलब्ध, चौथे पटल के अन्त से अनुपलब्ध
आधार	-	ताडपत्र

प्रारम्भ

ॐ नमो वज्रडाकाय।

एवं मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् सर्वतथागतकायवाक्चित्तवज्रे महालंकाल-(र)मण्डलमध्ये सर्वतथागतयोगिन्यधिष्ठिते आर्यानन्दप्रभृतिवीतरागप्रमुखेन(खैः) आर्या-वलोकितेश्वरादौ(दि-)अशीतिकोटिबोधिसत्त्वस्थित्वा(सत्त्वैः सह स्थितो) अभून(त्)। अथ भगवन्त वज्रधरमहामुद्रावज्रपदेन सर्वतन्त्रसुभाषितेन सर्वतथागतस्वामिना महापद्मसंयोगेन वज्रयोषिद्भगेषु परिवृतो(निर्वृतः) तं परिनिर्वाणं दृष्ट्वा सर्वबोधिसत्त्वाः सर्वयोगिन्योऽद्भुत-प्राप्ताः अन्योऽन्यमारोचयन्ति।

अहो हि भगवन्तः सर्वतथागतस्वामिनः ।
वज्रालङ्कारमण्डलमध्ये कथं परिवृतो(तः) ॥

अन्त

उदकदत्तमात्रेण जीवेत नात्र संशयः। अनेन क्रमेण मण्डलकं कृत्वा नवस्थानानि पूजयेत्। उदकेन पूरये[त्]...ण्डं मण्डलमध्ये तु स्थापयेत्। पश्चात् योगीमहाकृपात्मकः सुसमाहितचेतसः। स्वहस्ते चिन्तयेच्चन्द्रं वामेन तु विशेषतः। षोडशकलापरिपूर्णनिष्कलङ्कं शुभदेहिनम्। तन्मध्ये अनाहतं दिव्यं शुक्लवर्णसु(शु)द्धदेहिनम्। तेन हस्तेन तापयेत् भाण्डमुखम्। पश्चात् ....।

विषय निर्देशक पुष्पिकाएं

1. इति बुद्धकपाले महातन्त्रे योगिनीनां निरुत्तरं सर्वसिद्धिज्ञाननिर्णयं महागुह्यातिगुह्यतरे पुस्तकं निश्चरणकपालस्फोटनपटल(:) प्रथमः।
2. इति बुद्धकपालमहातन्त्रे योगिनीनां निरुत्तरे गुह्यातिगुह्यतरं क्षारप्रयोगं नानाकर्मनिश्चयं मन्त्रः पटलः द्वितीयः।
3. इति बुद्धकपालतन्त्रे योगिनीनां निरुत्तरे गुह्यातिगुह्यतरे देवतानिष्पत्तिसेचनप[ट]लः तृतीयः।

विशेष

बुद्धकपालतन्त्र की अब तक किसी भी ग्रन्थ संग्रहालय में कोई प्रति होने की सूचना नहीं है, मात्र इस पर रचित टीका अभयपद्धति की प्रति प्राप्त होती है। प्रस्तुत मातृका में पहले तीन पटल पूर्ण एवं चौथा पटल भी लगभग पूर्ण उपलब्ध है, मात्र अन्त के दो पंक्ति नहीं हैं। पाण्डुलिपि की लिपि प्राचीन मागधी प्रतीत होती है। लिपिकार की अनवधानता के कारण ग्रन्थ के पाठ शुद्ध नहीं हैं, र और ल तथा स और श का स्थान-परिवर्तन बहुशः है। हलन्त शब्द प्रायः अकारान्त दिए गए हैं तथा विराम चिह्नों का प्रयोग भी अनियमित है। भोट-पाठ से मिलान करने पर विदित होता है कि संस्कृत-पाठ एवं भोट-पाठ में न्यूनाधिक्य एवं भेद हैं।

बुद्धकपालतन्त्र की अभी तक कोई प्रति उपलब्ध नहीं हुई है। अतः इस अंक में अध्येताओं के लाभ की दृष्टि से यथालब्ध पाठ को किञ्चित् सुधार कर प्रस्तुत किया जा रहा है।

श्रीबुद्धकपालमहातन्त्रम्

प्रथमः पटलः

ॐ नमो वज्रडाकाय।

एवं मया श्रुतमेकस्मिन् समये भगवान् सर्वतथागतकायवाक्चित्तवज्रे महालंकाल(र)मण्डलमध्ये सर्वतथागतयोगिन्यधिष्ठिते आर्यानन्दप्रभृतिवीतरागप्रमुखेन(खैः) आर्यावलोकितेश्वरादौ(दि-) अशीतिकोटिबोधिसत्त्वस्थित्वा(त्त्वैः सह स्थितो) अभून(त्)। अथ भगवान् वज्रधरमहामुद्रावज्रपदेन सर्वतन्त्रसुभाशि(षि)तेन सर्वतथागतस्वामिन्(ना) महापद्मसंयोगेन वज्रयोषित्भगेषु परिवृतो(निर्वृतः)। तं परिनिर्वाणं दृष्ट्वा सर्वबोधिसत्त्वाः सर्वयोगिन्योऽद्भुतप्राप्ताः अन्योन्यमारोचयन्ति।

अहो हि भगवन्तः सर्वतथागतस्वामिनः ।
वज्रालङ्कारमण्डलमध्ये कथं परिवृतो(निर्वृतः) ॥

अथ चित्रसेनायोगिनी(नीं) वज्रपाणि[:] बोधिसत्त्वा(त्त्वो) महासत्त्व इदमुवाच। देवि! अस्ति किञ्चिद् उपायो मत्त(न्द)पुण्याः सत्त्वाः समन्ताभिरूढा भवन्ति। षट्कोटि-कोटि(?) खलु योगतन्त्रम्। षोडशकोटियोगिनीतन्त्रमेव च। अशीतिकोटि पृथक् पृथक् सूत्रम्। पञ्चलक्षकोटिपारमितानयं तथा। एतानि सर्वाणि उक्तानि मुनीन्द्रैः। मन्त्रेण विना सानर्थं(मर्थ्यं) न दृश्यते। केचित् तन्त्रे उक्तं कोटिजापं समन्ततः। शीघ्रं सत(?) उक्तं लक्षजापं महर्द्धिकाः। अयुतजापेन शीघ्रसिद्धिरिति सिच्यन्ते पुण्यतीक्ष्णाः।

एवमुक्तो महावज्री सर्वतन्त्राधिपप्रभुः ।
मत्त(न्द)पुण्यानां सत्त्वानां कोटिजापं न शक्यते ॥
अल्पोत्सुकसत्त्वानां लक्षजापं कथं तत् ।
भावनाभिरूढाः सत्त्वाः अयुत(तं) कथं जपेत् ॥
रागाभिष्टाना(नां) सत्त्वानां मन्त्रजापं कथं तत् ।
एडमूकजातीनां लक्षजापं तत् कथं भवेत् ॥
अत्यन्तचित्तनिध्यस्तस्य मन्त्रतन्त्र(न्त्रं) कथं भवेत्।
एवमन्योन्यसयोगानां सिद्धिस्तत्राप्यन्यथा ॥
मत्त(न्द)चित्तेन क्लिष्टेन शतकोटि यदि जप्यते ।
तत्र तेषां सिद्धिर्नास्ति तारकोटि(?) तथा ॥

एवं श्रुत्वा चित्रसेना योगिनी भगवन्तं(तः) मुखं व्यवलोकयति। सकटाक्षं(क्षा) रागदृष्टिं(ष्टिः) अतिरोषणभयानकी करुणाचित्तसमुत्पन्ना मारसैन्यविध्वंसकरी एवं स्थित्वा महादेवी सर्वतन्त्राधिपेश्वरीं(री)। अथ सावलोकितमात्रेण भगवतः कपाले मन्त्रं निश्चरति। ॐ विश्वरेक्षे(खे?) बुद्धे सिद्धे सुसिद्धे अमृते अजरे बुद्धकपाले स्फोटने त्राटय-2 स्फोटय-2 हूँ होः फट्। एवं मन्त्रं जप्त्वा सप्तपातालगतान् नागान् विध्वंसय चूर्ण्णय पुनरागत्य चित्रसेनामुखे प्रविष्टः। कपालोद्गरे निर्गत(तः) पुनः कपाले प्रविष्टः।

एवं मन्त्रस्य सामर्थे(र्थ्ये)न नागानां प्रलयं गताः तत्रा(त्र) विषं च्छर्दयति।

आगताः सर्वनागानां वा मुक्तिश्च महर्द्धिकाः ।
कर्क्कोटः शङ्खपालश्च बिन्दुराजं च महापद्म एव च ॥
आगतास्ते महानागा ये केचित् विषसम्भवाः ।

चित्रसेनामहायोगिनीमुखे सर्वे नागा विज्ञापयन्ति। किं आज्ञा यतो देवि किं कुर्म-(र्मः) तत्राभिब्रुवनम्(ब्रुवत)। आह—बुद्धानुभावेन यद् भविष्यति। तत्र कुरुथ। एवं श्रुतमात्रेण भगवन्तः महालङ्कारमण्डलमध्ये कापालं स्फोटयित्वा मस्तके(पुस्तकं) निष्क्रमन्ति। आकाशे ध्वनिर्भवति।

गृह्ण देवि चित्रसेना सर्वसत्त्वैकवच्छ(त्स)लीम् ।
इदं मन्त्रं महाराजं योगिनीनां निरुत्तरम् ॥
बुद्धकपालजं नाम सत्त्वोपकारकम् ।

एवं श्रुत्वा चित्रसेना पुस्तकं संगृह्य वज्रपाणिमुपसर्पयति।

गृह्ण वज्रपाणि इदं मन्त्रं सर्वसत्त्वसुखावहम् ।
सर्वसिद्धियोगिनीयानं शीघ्रं फलप्रदायकम् ॥
स्तोत्रं(भं) स्तम्भमहाज्ञानं निरुत्तरं पददुर्लभम् ।
रहस्यं परमं रम्यं सर्वदेहे व्यवस्थितम् ॥
गारुडं रसायनं चैव विधानेन कुरुते सर्वान् ।
नानामन्त्रं यथान्यायं योगिनीनां यथोदयम् ॥
हेरुकं च महावीरमुत्पत्तिस्थितिकारणम् ।
भावाभावनिःप्रपञ्चं निर्लेपं भवचारकम् ॥
संध्याभासं(षं) महादिव्यं योगिनीनां मेलापकम् ।
सामर्थ्यं बहुविधं प्रोक्तं श्रुतमात्रेण भविष्यति ॥
प्रतिमाच्चो(मोच्चा)टनं चैव स्थावरं चालनं तथा ।
रसरसायनमेव च ।
उच्चाटन(नं) वसं(शं) चैव मोहनमभिचारुकम् ॥
सैन्यस्तम्भनं चैव कालदृष्टिनिवारणम् ।
कीलनं मारणं चैव ।
घोरश्मशानमहादिव्यं वेताडसाधनादिकम् ॥
आकृष्टिं च महाबलं त्रैलोक्याकर्षणं तथा ।
ज्वरतापमहाघोरं शत्रुमुखबन्धनमपि ॥
मारणमुच्चाटनं तथा अद(दृ)शीकरणमुत्तमम् ।
अञ्जनं गुटिकं रसं तु खड्गमेव च ॥
श्रुतमात्रेण सिध्यन्ते बुद्धकपालयोगतः ।
अन्तर्द्धानं महादिव्यं नानारिद्धिविकुर्वणम् ॥

स्वरूपपरिवर्तनं चैव परपुरप्रवेशादिकम् ।
बुद्धकन्याम[हा]दिव्यं कोटिबुद्धैः सुरक्षितम् ॥
आकृष्य रुष्टमात्रेण किं पुनः अन्यका[:] चराः ।
कन्यका इन्द्रजालकरणं चैव कुम्भकं बहुविधं विदुः ॥
पञ्चकाम(माः)सेव्यमान(ना)स्तु सिध्यन्ति नात्र संशयः।
घोरसङ्ग्राममहायुद्धमेकेन लक्षजप्यते(लक्षं जय्यते) ॥
एवं पुंसा महाकामी त्रिलक्षं तु दृश्यते ।
कामयेत् एकेन सर्वान् वाजीकरणसुदुर्लभम् ॥
अतः परं प्रवक्ष्यामि गारुडकरणं यथा ।
नागं सर्वतन्त्रेषु दुर्लभं तीर्थकानामगोचरम् ॥
अन्यतन्त्रेषु नोक्तं बुद्धकपाले यथामतम् ।
उक्त(क्तं) वज्रनाथेन गारुडं अत्यन्ताद्भुतम् ॥
करण(णम्) अष्टादशं प्रोक्तं त्रैलोके अतिदुर्लभम् ।
शालीकरणं चैव विद्याधरप्लधं(युधं) पड(ट)हं च ।
स्त्रीहरणं काष्ठिकाव्यवसायं च कोकिलं च ॥
पद्मोच्छालं व्याघ्रीकरणम् उदकशङ्खटिकाहरणम् ।
उच्छाहरणं कर्प्पटं च चर्प्पटं त्र्यक्षरं च ।
व्या(ध्या)नदृष्टिः कथा आकृष्टिः वस्तुपरिमाणम् ॥
अयं गारुडं अष्टादशकरणं त्रैलोके अतिदुर्लभम् ।
उक्त(क्तं) वज्रनाथेन सत्त्वानामुपकारकम् ॥
अतः परं प्रवक्ष्यामि दिव्यज्ञानं यथातथम् ।
भगमध्ये व्यवस्थितं दिव्यमहासुखप्रदायकम् ॥
तत्रैव स्थिते सर्वसर्वे न जानन्ति बालमोहिताः ।
रसरसा[य]नस्तु तत्रैव तत्रैव बुद्धा व्यवस्थिताः ॥
तत्रैव मण्डलं दिव्यं तत्रैव स्वशिष्यसेचनम् ।
तत्रैव हेरुकं वीरं चतुर्विंशत्यधिपं प्रभुम् ॥
तत्रैव गारुडं घोरं तत्रैव दैत्यसाधनम् ।
तत्रैव श्मशानमष्टकं झटित्युत्पत्तिकारणम् ॥
तत्रैव व्यवस्थिता बुद्धाः त्रिमहाश्र(?)महासाहस्रमहर्द्धिकाः।
लोकधातु[:] सर्वे तत्र सैव भगवती देवी ॥

सर्वबुद्धादि[:] या जननी बोधिसत्त्वमहालक्ष्मी ।
प्रज्ञापारपरायणी ।
नरकृद्धरस्थं(?) एक(का) सा एव महर्द्धिकी ॥
सा एव मोक्षप्रदायकी महामुद्रा महायसा(शा) ।
सर्वसिद्धिहितकामिनी ॥
जननी भगिनी भागनी दुहिता स्त्रीपुंसा चपलाम् ।
प्रज्ञा भयानका घोरा षड्गतिसुखदु:खसमुत्पन्ना:(न्ना) ॥
संसारनिवारणं(र्वाणं) चैव सा एव एका महर्द्धिकी ॥
विकल्पसंकल्पश्चैव उदयास्तमन(नं) तथा ॥
दिनरात्रिशयनस्वप्नभोजनं नियमव्रतगणानां संख्याम् ।
अविकल्पसंकल्पहीनोत्कृष्टमध्यमा अन्यानि यानि तानि च ॥
स एव एका महर्द्धिकी सर्वसत्त्वसुखावहा ।

एवं श्रुतमात्रेण वज्रपाणिप्रभृतयो बोधिसत्त्वाः कामिनीप्रभृतिसुमेरुरजप्रमाणयोगिन्यः हृष्टा् उत्फुल्ललोचनाः स चैतत् मुहुर्मुहुः प्रणिपत्य इदमुवाच।

अहो हि चित्रसेना योगिनी सर्वस[त्त्व]सुखावही ।
पुस्तके यदर्थं तिष्ठति तत्समग्रं बुद्धाधिष्ठानेन मु(उ)दारयामासु ॥

अथ वज्रपाणि[:] करद्वयं गजभुजसदृशं बाहुं संप्रसार्य पुस्तकं संगृह्य। अथ बुद्धाधिष्ठानेन महामुद्रापदेन संग्रन्थार्थेन द्रवीकृतं वज्रपाणिहृदये प्रविष्टम्। ग्रन्थार्थचित्रसेना-हृदयमाविश्रम्य। अथ वज्रपाणि[:] महायक्षाधिपति[:] महायोगिनी(नीं) इदमवोचत्। देवि!

कतमे मन्त्रजापे तु सिध्यते कर्मप्रसरमेव च ।
कतमे पूर्वसेवायां गारुडं सिध्यते ध्रुवम् ॥
रसरसा[य]नैस्तु विविधैः कतमे सिद्धिप्रदायकाः ।
तोह(स्तोभं)स्तम्भनं यदा उक्तं कालक्रियासुनिश्चयम् ॥
कतमे काले भवेत् सिद्धिर्बुद्धकपालयोगतः ।
बुद्धं कि(की)दृशं वाचं कपालं कि(की)दृशं तथा ॥
योगवान् कीदृशश्चैव चित्रसेना तु कीदृशी ।
कीदृशं च महायानं योगिनीनां च निश्चयम् ॥

आह—

नात्र तन्त्रे पूर्वसेवा देशकालतिथिस्तथा ।
वारनक्षत्रयोगं तु सेवयेत् बुद्धिमान् सदा ॥

कालक्रियां न तिथौ वारे ।
श्रुतमात्रेण सिध्यते बुद्धकपालयोगतः ॥
बुद्धं वज्रमित्युक्तं कपालं त्रिकोणसम्भवम् ।
योगं गुह्ये स्थिता तस्य चित्रं आश्चर्यकारकम् ॥
चित्रसेना महासुखं ज्ञानं योगिनीनां हि सम्भवम् ।
तद्भूतं महादिव्यं बुद्धकपालयोगतः ।
स एव हेरुकं वीरं घोरसंसारतारकम् ॥
बुद्धकपालयोगेन सर्वबुद्धसुखावहम् ।
चित्रसेना महायोगिनी वीराणा[म]धिपेश्वरी ॥
तस्य कपाले मण्डलं मन्त्रतन्त्रसुव्यवस्थितम् ।
तस्यैव ज्ञानं दिव्यं त्रिकोणश्चतुसम्भवम् ॥
पञ्चाभिषेकं तत्र स्थाने ।
नाना प्रयोगं आयुविवर्द्धनं सिद्धसाधनम् ॥
बुद्धकपालयोगेन सिध्यते नात्र संशयः ।
उपदेशमार्गं च उक्तं ज्ञातव्यं गुरुप्रसादतः ॥

इति बुद्धकपाले महातन्त्रे योगिनीनां निरुत्तरं सर्वसिद्धिज्ञाननिर्णयं महागुह्यातिगुह्यतरे पुस्तकं निश्चरणकपालस्फोटनपटल[ः] प्रथमः॥

द्वितीयः पटलः

अथातः संप्रवक्ष्यामि मन्त्रपटलं यथामतम् ।
येन मन्त्रेण सिध्यते डाकिनीभूतमातराः ॥
तमहं सम्प्रवक्ष्यामि शृणु तं दृढभक्तितः ।

ॐ बुद्धकपालिनी तट फोटय सर्वशुभप्रदायिनी हूँ फट्। धूपनिवेदमन्त्रः। ॐ बुद्धकपालिनी मट-2 आः फट् स्वाहा। पुष्पनैवेद्यमन्त्रः। ॐ बुद्धमहाकपालवज्री ह्रीः हूँ फट्। दीपमन्त्रः। ॐ बुद्धकपालिनी खँ हूँ फट्। नैवेद्यमन्त्रः। ॐ महाकपालवज्री धर-2 तट-2 त्राटय-2 महा हूँ फट् स्वाहा। गन्धमन्त्रः। ॐ बुद्धकपालिनी गृह्ण-2 गृह्णापय-2 ख-2 हूँ। वज्रनैवेद्यमन्त्रः। ॐ महाकपालवज्रे धर्मे धर्ममेघे वरे प्रवरे धर-2 कर-2 तट-2 हाः हिः स्वाहा। वस्तु(स्त्र)निवेदमन्त्रः। ॐ ह हा हि ही हु हू हे है हो हौ हं हः कवच-मन्त्रः। ॐ बुद्धकपालिनी आः खँ ज्राँ पुँ हूँ आँ आँ हूँ हूँ फट्। आवाहनमन्त्रः। ॐ

महाकपालवज्रिणी गच्छ-2 उत्तिष्ठ जः जां त्रैलोक्यविद्रापणि हूँ फट्। विसर्जनमन्त्रः। ॐ महाकपालवज्रे चित्रे सुचित्रे आलम्बने प्रीणये सर्वभूतानि मारय सर्वमारान् कीलय सर्वदुष्टान् उच्चाटय सर्वविघ्नान् विद्रापय भो भगवति यक्षराक्षसपिशाचान् शोषय त्राटय सप्तपातालगतान् सर-2 प्रसर-2 हूँ-3 फट्-3 स्वाहा। सर्वभौतिकबलिमन्त्रः। शालितण्डुलं गृहीत्वा दुग्धेनैव प्रक्षालयेत्। कुमारिकया पिशाचयेत्। ततः अत्यन्तसलक्षणपुत्तलकं कारयेत् प्राज्ञः। चतुर्भुजं यथामतं खट्वाङ्गं डमरुकं चैव खड्गकापालमेव च चित्रा(त्य)ङ्गारकं कृत्वा वज्रचूतेन मर्द्दयेत् शुक्लपुष्पेण पूजां कृत्वा बुद्धकपालयोगी हेरुकाकारयोगेन मन्त्रमष्टोत्तरशतं जपेत्। ॐ महावज्रे हेरुकवज्रे धर-2 धुरु-2 महाज्ञाने फोटनि शीघ्रं साधय स्तम्भय कीलय हूँ फट्। अनेन मन्त्रेण सप्तवारमुदकमभिजप्य तस्य पुत्तलकं स्नापयेत्। तेनोदकेन मुखं प्रक्षालितमात्रेण अदृशीकरणमुत्तमं देवानामपि दुर्लभम्। अटवीमध्ये व्याघ्रेण न दृश्यते। अपरोऽपि वनस्पतयो न द्रक्ष्यन्ति। लक्षप्राणिमध्यगतेन ना[ना] चित्रं करोति। केचिदपि न दृश्यते। देवकन्या-मपहरति। देवैर्न दृश्यते। दुग्धेन मुखप्रक्षालितमात्रेण दृश्यते। तस्य पुत्तलकस्य हृदये बाबोलकाष्ठेन श्मशानाग्निना तेन चितिकाष्ठेन अग्निना एकीकृत्य तस्य हृदये ब्रह्मवज्रेण हूणयेत्। तस्य क्षारं संगृह्यं शरावे स्थापयेत् पद्मभाजने न स्थापयेत्। अनेन मन्त्रेण वाराष्टशतकमभिजप्य ॐ बुद्धकपालिनी ष्ट्रां हूँ। ॐ वज्रविलासिनी ह्रीः हूँ। ॐ कामिनी खं हूँ। ॐ पातालवासिनी आः हूँ। ॐ चित्रसेना समयाधिष्ठय ह्रीः हूँ। एष मन्त्र[:] बुद्धैरपि सुदुर्लभम्(भः)। तेन क्षारेण वज्रचूतेन सह उद्वर्त्तनं कृत्वा यावत् शस्त्रं अङ्गे न प्रत(हर)न्ति। येन प्रहरति सावच्छिन्नो भवति। विरुद्धदृष्ट्या पश्यति। असमर्थो भवति। चित्तेन विरुद्धेनेव यः धारयति स उन्मत्तो भवति। तेनैव क्षारेण दिव्यतैलेन चक्षुमञ्जयित्वा योजनसहस्रं पश्यति।

यत्किञ्चित् पृथ्वीतले निधिः तिष्ठति। सहस्रयोजनतलगतनानारत्नसुवर्णानि निधिनिधान(नानि) प्रतिष्ठन्ति। तान् सर्वान् अनामिकाङ्गुष्ठेन तर्जितमात्रेण सर्वाग्रतः आगताः पदैरर्च्चयन्ति। गृह्यतां बुद्धकपालयोगी सत्त्वार्थं कुरु। तस्मिन् निधिं गृहीत्वा यमिच्छति तं करोति। तं क्षारं गोरोचने[न] सह एकीकृत्य तर्जन्याङ्गुष्ठाभ्यां प्रक्षालयित्वा उन्नतब(त)ल-मध्ये अङ्गुष्ठभ्रामितमात्रेण शतसहस्रलक्षबलानि अधोमुखानि पतन्ति। यमिच्छति तं करोति। मुखप्रक्षालितमात्रेण दृश्यते। नात्र संशयः। तेनैव क्षारेण वङ्गचूर्णेन सह एकीकृत्य वज्रचूतमनुदापयेत्। कान्तचूर्णेन मिश्रयेत्। हेमचूर्णेन किञ्चित् मिश्रीकरोति। वज्रदण्डरसेन मर्दितः सह भावयित्वा ताम्रभाजने सप्तदिनानि स्थापयेत्। मसे(हा)पित्तेन मर्द्दयेत्। हेमतारोऽपि जायते(?)। अश्वरुधिरेण सह एकीकृत्य पुनः तत्रैव भाजने दिनत्रयं स्थापयेत्।

तदुद्धृत्य लोहभाजने स्थापयेत्। सितताम्रभाजने अग्निमध्ये निक्षिपेत्। हेमतारोऽपि जायते च न संशयः। सहस्रमूल्यं पलं जायते। रत्नसदृशं भवेत्तथा। तेन हेम माषामेकेन पलतारोऽपि सिद्ध्यति। मूल्यशतत्रयं जायते नात्र संशयः। ईदृशी(शं) प्रयोगं बुद्धानामपि दुर्लभम्। लोकेश्वरप्रभृतिबोधिसत्त्वा महायशा कृपाविष्टा महर्द्धिका महाबलाः तेपि दातुं [न] शक्यते।

ईदृशं योगदुर्लभम् उक्ता बुद्धकपालतन्त्रे अन्यतन्त्रेषु गोपिताः।
समाजादौ योगतन्त्रे प्रयोगं बहुविधा विदुः ॥
किं तेन प्रयोगेण प्रयोजनं पूर्वसेवा यदा तदा ।
मन्दपुण्येऽपि ये सत्त्वाः पञ्चानन्तर्यकारिका ॥
सिद्ध्यन्ते ईदृशं प्रयोगं बुद्धकपालयोगतः ।
तेन वस्तुमहाप्राज्ञः सत्त्वार्थैकतत्परः ॥
पलेन विन्दते(?) कोटिं प्रयोगा सर्वदुर्लभाः ।
प्रयोगेण लिखेत् पुस्तकं गम्यते गुरुप्रसादतः ॥
गुरौ च सिद्धिः गुरोरधिमोक्षः शास्ता गुरुः सर्वप्रकारकः ।
अतएव शिष्य महाप्राज्ञः यत्नेनैव गुरुमाराधयेत् ॥

तेनैव क्षारेण कुमारी ज्योतिपार्श्वेन मस्तके दत्त्वा वज्रचूतेन कुमारीं स्नापयेत्। पुन[:] क्षारेण तिलकं दत्त्वा ब्रह्मवज्रेण चतुरस्रमण्डलकं कृत्वा तस्य मध्ये कुमारीं स्नापयेत्। पञ्चधूपेन धूपयेत्। अवतरति कुमारी सर्वबुद्धैरधिष्ठिता। अतीतानागतप्रत्युत्पन्नभविष्यं कथयति। सिद्धार्थफलं सप्ताभिमन्त्रितं कृत्वा अने[न] मन्त्रेण। ॐ बुद्धकपालिनी देहि-2 दापयतु हे हे भग[व]ति शीघ्रं खड्गं ददाहि बुद्धकपालवज्रस्याज्ञा मा लङ्घय हूँ ष्ट्रां ह्रीः आः हूँ फट्।

शरिषत्रा(सर्षप ता)डितमात्रेण हसते कन्या महाशया(यशा)।
सप्तखड्गं तस्या मुखे निश्चरन्ति नात्र संशयः ॥

तत्क्षणादेव बुद्धकपालयोगी साधयेत् नात्र संशयः। एकमेकखड्गं सिद्धयः सिद्धा[:] कोटिशतसहस्रविद्याधरेणार्चिता भवन्ति। ईदृशं प्रयोगं त्रैलोकेषु दुर्लभम्। कुमारी[स्नापित]-मात्रेण त्रैलोक्यमपि वशं यान्ति। तस्य क्षारस्य त्रिलोहेन वेष्टयित्वा गुटिकां कारयेत्। मुखप्रक्षिप्तमात्रेण अन्तर्द्धानं भविष्यति। त्रिदशं भ्रमते प्राज्ञः। सर्वदेवानां न दृश्यते। गुटिकाहस्तकृतमात्रेण यद् वस्तुं पश्यति स वशो भवति। इति क्षारप्रयोगं बुद्धानामपि दुर्लभम्। ॐ बुद्धकपालिनी जः हूँ खँ वँ रँ आः त्रैलोकसाधनमन्त्रः। ॐ बुद्धकपालिनी ह्रीः

हूँ। वशमन्त्रः। ॐ महाकपालवज्रिणि यः(जः?) खाहि-2 सर्वदुष्टान् घ घ घातय-2 सर्व शत्रून् त्रें हें स्त्रें ह्रां हूँ फट्। उच्चाटनमन्त्रः।

इति बुद्धकपालमहातन्त्रे योगिनीनां निरुत्तरे गुह्यातिगुह्यतरं क्षारप्रयोगं नानाकर्मनिश्चयं मन्त्रपटलः द्वितीयः॥

तृतीयः पटलः

अथ वज्रपाणि[ः] बोधिसत्त्वो महासत्त्वः चित्रसेनां प्रणिपत्य एवमुवाच—साधु साधु भगवती सर्वसत्त्वैकतत्परी। ईदृशं मान्य(शमन्य)तन्त्रे न भाषितम्। सर्वबुद्धैर्गोपितं यत्नेन तं पुनः प्रकटीकृतम्। कथय हि त्वं महादेवि! देवतापटलं कीदृशम्? बुद्धकपालयोगिनीतन्त्रे कतमे देवताः स्मृताः रूपं च कीदृशं तत्र? श्रोतुमिच्छामि आदरात्। आह—रंकारेण भास्करं चिन्तयेत्। भास्करस्योपरि हूँकारसम्भवम्। वज्रकृष्णदहनात्मकं तेनैव वज्रेण रश्मिना सीमाबन्धप्राकारं च पञ्जरं तथा। पुनः परिणतं कृष्णवज्रं पञ्ज[रवज्रभूमौ] विचिन्तयेत्। वज्रभूमिमध्यगतं एकारं च म[हात्मा]नम्। एकारेण परिणतं पृथ्वीमण्डलम्। त्रिकोणं त्रिधात्मकम्। तस्य मध्ये भावयेद् बीजम् ॐकारं धर्मात्मकम्। ॐकारोद्भवं तत्र सर्वबुद्धस्वरूपकम्। योगिनीसर्वव्यवस्थितं दिव्यं कोटिषोडशभूषितम्। एतत् परि[ण]तं नाडीषोडशचक्रैर्यत्। एवं चिन्तयेत् प्राज्ञः वज्रदेहं महात्मानम्। तत्र मध्ये भवेद् बीजम्। रंकारोद्भवं भवेद् वरुणमण्डलम्। पीतजं वरुण(णं) सर्वनाडीमण्डले सर्ववरुणमण्डलं लीयते। पुनः चिन्तयेत् रं रक्तदहनात्मकम्। रंकारोद्भवम् अग्निमण्डलम्। त्रिकोणं दहनात्मकं परिणतलीयम[ा]नस्तु नाडीचक्रं च दृश्यते। पश्चाच्चिन्तयेत्। जं(यं)कारपरिणतं वायुमण्डलं धन्वाभं नीलजं प्रोक्तं लीयमानस्तु चक्रवित्। सर्वे ते लीयमान योगी तत्र मध्ये स्थितम्। एवं मत्वाद्य वै योगी बुद्धकपालयोगिनः। पश्चाच्चिन्तयेच्चन्द्रं चन्द्रस्योपरि भास्करं तन्मध्यगतं बीजं हूँ-आत्मकः(कं) स्वभावकम्। कंकारहंकारभूषितम्। ककरन्तु(कंकारं तु) आःकारं लीयमानस्य दृश्यते। हः हूँ अभिन्य(न्न)कः। हूँ(ह)कारं प्रज्ञात्मकम् अनाहतं हं(उ)कारं विदुः(बिन्दुः)। द्व्यक्षरमेकीभूय हूँकारं परं दृश्यते। हूँकारस्मयो(रश्मयो) निर्घ(र्ग)ताः। ककारमहासुखेन संचोद्य शशिशिरोपरि सूर्येण सह द्रवीभूय हूँकारेण विश्रमति। द्वयमण्डलमेकीभूय सूर्यपरं दृश्यते। पुनः हूँ[काररश्म]यो निर्गताः। सर्वनाडीचक्रीप्रशित(?)मात्रेण [ना]डीचक्रं स्रवति। तेन द्रवेण बीजं स्नापयेत्। हूँकारपरिणतं वज्रमध्ये तेनाधिष्ठं(ष्ठितम्)।

बीजं वज्रो[द्भवं वीरं हेरुकं] नीलसम्भवम् ।
चतुर्भुजम् एकवक्त्रं च हूँकारोच्चारणं प्रभो[ः] ॥

अ[र्द्ध]पर्यङ्कमनित्यर्थं(ङ्कनृत्यस्थं) भयानकं क्रोधात्मकं च।
सान्त्र(सार्द्र)मुण्डहारार्द्धहारं तेनैव प्रज्ञोपायचित्रकम् ॥
हास्यात्यन्तमहाघोरं दृश्यते करुणात्मकं प्रभोः ।
केयूरकण्ठिकाचूडं नग्नकटिमेखलम् ॥
घुघुरं नूपुरं चैव नृत्यन्तं मारभञ्जनम् ।
जटामकुटमहाघोरं पञ्चबुद्धमहन्मण्डितम् ॥
संसारोत्तारकं वीरं बोधिबीजं स्वरूपकम् ।
तस्य हृदये महाप्रज्ञा चित्रसेना तु योगिनी ॥
नग्नीमुण्डमालारहिती निवारणी निलजी भयरहिती।
सर्वबुद्धसुखस्वरूपिणी द्विभुजा मुक्तशिखा ॥
हेरुकस्य हृदयस्थिता ।
एवं पारमितादेवी आत्महृदये विचिन्तयेत् ॥
ईषद्दष्ट्रिणी घोरा अत्यन्तमुखविकृता ।
सर्वे(व्ये) डमरुकं कर्त्ति अवसव्ये खट्वाङ्गकपालकम्॥
तस्याङ्गता रश्मयो नाडीचक्रं तु चोदययेत् (दयेत्)।
तेन चोदितमात्रेण स्रवति चक्रौ न संशयः ॥
तेन श्रवैत(स्रवेण) योगिन्यः अष्टवराङ्गना[:] ।
पूजयन्ति हेरुकनाथं नानापूजाभिधारिणी ॥
वज्रदाढी(?) ।
कपालं घृतरक्तपूर्णां महारसं पिवावन्ति(पिबन्ति)।
वज्रनाथस्य पूर्वदिशे व्यवस्थिताः ॥
वज्रदूती डमरुकं वाद्यम् ईशाने तु महात्मानम् ।
वज्रघोष[गन्ध]पात्रं तु अग्निदिशे व्यवस्थिताः ॥
वज्रिणीं [अर्घ]पात्रं तु नैर्ऋतस्तु महायशा ।
वज्रविकटा दक्षिणे दिशे पटहं च धरा महा ॥
वायवे वज्रना[भा धृत्वा] शशिभाजनम् ।
पश्चिमे वज्रघोरा तु जम्बुकधरा महा ॥
उत्तरे रागवज्रिणी देवी रागेण पूज्यते प्रभोः ॥
एवं चिन्तयेत् हेरुकं पूजयन्ति अष्टयोगिन्यः ।
नाना खाद्यं नाना पेयम् नाना [वा]द्यवरा महाम्(?)।

पञ्चसुगन्धिपुष्पधूपैः एतेन पूज्यते प्रभोः ।
अर्घं वाद्यं तथा स्नानं बहुविधैर्गीतैर्द्धराम्(र्वराम्) ॥
एतत् पूजयेन्नाथं हेरुकं च महात्मनः ।
दृष्ट्वा निष्पत्तिवीरं नाडीचक्रं तु स्रवति ॥
तेन स्रवते(न्ते) बहुविधैर्योगिन्यः महाकृपावती ।
सर्वतथागताधिष्ठिते नानालङ्कारभूषिता ॥
विचित्रवस्त्रैर्परिधानं कृत्वा रूपयौवनमण्डिता ।
द्वादशाब्दिकां शिष्यवक्त्रे बोधिचित्तम् ॥
परिपूर्णकलशव्यग्रा माहारपल्लवमण्डिता[:] ।
प्रसन्नी हसितवदनाम् ॥
जयन्ति जयन्ति हेरुक एवं वदन्ति आगताः ।
दृष्टनाथेन अभिषेकं प्रार्थयन्ति वरान् ॥
सेचयन्तु मां वज्रयोगिन्यः कृपावती महायशा ।
संसारपङ्कलग्नोऽहं सेचेन उत्तारयन्तु विदुः ॥
अपुत्रस्य गृहे यथामृतमात्रेण शून्यता ।
तथा सेकरहितस्य सर्वज्ञज्ञाने तु शून्यता ॥
यथा वीणायाः सर्वसंयोगतन्ति(न्तून्) विना न वाद्यते ।
तथा सेकरहितस्य मन्त्रध्यानं न सिध्यति ॥
विना सेकेन ये वदन्ति मूढा सिक्ता वयम् ।
सह शिष्येण न[र]कं यान्ति यावद्बुद्धं न हीयते ॥

एवं ज्ञात्वा योगिनः सेचयन्तु[.......] वपेः(?) । कृताञ्जलिं याचयित्वा मकुटस्य च। किं तेन हेरुके विभूते यदि सेको न जायते। अथ ताः योगिन्यः महार्घत(?) जयतकारेण भगवन्तं सेचन्ति स्नापयन्ति। स बाह्यगुह्यसेचनमात्रेण गगनतलगतान्तन्तु(दुन्दु)भि(भे)र्दुनना-(ध्वनिना) अभूत्। पुष्पवृष्टिचन्दनचूर्णवृष्टिमाभूत। प्रथमं योगिन्यः नाडीचक्रे लीयते।

इति बुद्धकपालतन्त्रे योगिनीनां निरुत्तरे गुह्यातिगुह्यतरे देवता निष्पत्तिसेचनप[ट]ल[:] तृतीयः ॥

चतुर्थः पटलः

अथ ते नागा वासुकिप्रभृतयः वज्रपाणिं प्रणिपत्य एवमुवाच(मूचुः)—किं कारणमस्माकं रश्मिनानीताः। भगवन्त[:] कथयन्तु मे। अथ वज्रपाणि[:] सर्वयक्षाधि-

पति[:] चित्रसेना(नां) योगिनी(नीम्) एवमुवाच—किं कारणेन नागाः अविद्याः वासुक्याद्या महर्द्धिकाः। कथयन्तु मे महायोगिनी चित्तं मे तोष्यं जायते। आह—

एता नागा महाबलाः सत्त्वानां मारकायिकाः ।
दंशते कालदष्टेन विषेणाक्रमन्ति च ॥

अथ चित्रसेना महायोगिनी अष्टकुला नागान् हृदयरश्मयः सर्वनागानां हृदयं प्रविश्य मूर्द्धनि पर्यन्तम् अप्यायनं कृत्वा पुनरागत्य। अथ ते सर्वे नागाः प्रणिपत्य वयमहुः(एवमाहुः) किमाज्ञयतां(ज्ञाप्यतां) देवि? कीदृशं कुर्म्महे? आह—तीर्थिकादिगारुडमतं(मन्त्रं) कीदृशं ज्ञानसम्भवम्? कालदष्टं कथं भवेत्? विषं कथमुत्पद्यते? किं पुनः म्रियते सत्त्वाः सर्पेण दष्टघातकाः? आह—हरिहरादयश्च देवाः ब्रह्माब्रह्मपुरोहिताः मरणच्युतिः तेषां अस्ति विषय(विष)दोषैः बाध्यन्ते। एवं कालदष्टा वदन्ति। सर्पस्य हरमास्ति(?)। तथा सर्पस्य विषं नास्ति(?)। सर्पेण दष्टो न जीवति।

एवं वदन्ति ते देवाः शंकराद्या महर्द्धिकाः ।
भगवान् वज्रधरो शास्ता शून्यतावादिनिश्चयः ॥
शून्येषु सर्वधर्मेषु सर्पे विषं कथं तत्र ।
कथं दष्टा कीदृश[:] क्व दष्टकः ॥
कालाकालदष्टकः तत्र कीदृशं [सं]ग्रहम् ।
कुत्र दष्टकः क्व दष्टः ॥
दष्टैः न म्रियन्ते सत्त्वाः शून्यतावादिनिश्चयः ।
रागमोह(हं) तथा शून्यं देशशून्यं महायशे ॥
प्रकृतिविषयो शून्याः प्रकृतिविषयेषु निर्मलम् ।
मलरहितं कथं विषं सर्पा किं करिष्यन्ति ॥
प्रकृतिविषयं सर्पविषयदोषं विषमेव च ।
देवा विषयावृताः सर्वे कालदष्टं वदन्ति ॥ इति।
विषयदोषशोधितं शास्ता भुञ्जते न च लिप्यते ।
बुद्धकपालयोगिनः सर्वकामो[प]भुञ्जते ॥
कालदष्टं ततो नास्ति शालिकाकरणं सुदुर्लभम् ।
सर्वनागा आयता अत्र बुद्धकपालयोगवान् ।
तस्मान्निश्चयं देवि कालदष्टनिवारणम् ॥

तीर्थिका वदन्ति। [.......] बुद्धिमहर्द्धिकाः। ईदृश उक्तवान्। [नाग.......] चित्रसेना प्रणिपति। स्वकीयस्वकीयस्थाने गताः। अथ भगवति विषयदोषं तत्तत्गृह्यमन्त्रमुच्चारयामासुः। ॐ शून्यताज्ञानवज्रस्वभावात्मकोऽहम्। शून्याशून्यसम्पूर्णसहैकश्व(स्व) [......................] अथ वज्रपाणिः महायक्षाधिपतिः भगवतीं पाददेशे शिरसा निपत्य आह। एवं स्फुटो भाषस्व देवि सत्त्वार्थशालिकाकरणं सुदुर्लभम्। तत्र [......................] कतत्परम्। आह। मण्डलेषु विना न दातव्यम्। न कर्तव्यं शिष्यसंग्रहः। मण्डलकर्मं वदिष्यामि। यथोदिष्टं पूर्व[................] गृहीत्वा चतुरस्रततः। तदर्धेन वृत...। अर्द्धे अष्टदलपङ्कजम्। भूमिशोधनमन्त्रः। ॐ हूँ त्राँ हूँ खँ हूँ आः [........................] भूमिशोधनकाले बलिमन्त्रः। ॐ हेरुकवज्रसमय ती(ह्री?) सर्वदुष्टसमयमुद्राप्रभञ्जक........ हूँ रुलु रुलुभ्यो हूँ हूँ फट् स्वाहा। ॐ सर्वतथागता(ता अ)धिष्ठन्तु इमं सूत्रं तिष्ठन्तु माचलं हे हे कपालवज्रे हेरुक हूँ हूँ ठ ठ। अनेन मन्त्रेण सप्तवारां सूत्रमभिमन्त्रयेत्।

चतुरस्रं चतुर्द्वारं चतुस्तोरण...अष्टपताकाभूषितम् ।
वेदिकापट्टिकारहितं रक्तरजेन पूजि(र्णि)तम् ॥

..........रजभू(अ)मिश्रकं..........। बुद्धकपालयोगतः। करस(लश)चत्वारः कोणे व्यवस्थिताः। कलसे(शे) लिखेच्चिह्नं कपाल-खट्वाङ्ग-कर्तिक-डमरुक। डमरुकस्थाने लिखेद् वज्रम्। वज्रस्योपरि पङ्कजम् एवं कलशलेखनं कृत्वा उदकेन परिपूरयेत्। वस्त्रेण वेष्टयेत्। कलशेषु पञ्चरत्नं निक्षिपेत्। पञ्चब्रीहिसमन्ततः माहारपल्लवं दापयेत्। ततो क्षीरभोजनं पश्चात्। आचार्य[ः] महाप्रज्ञः बुद्धकपालयोगवान्। पद्ममध्ये भवेत् सूर्यं सूर्यस्योपरि हूँकारपरिणतं हूँकारात्मजवज्रोद्भवं वीरं हेरुकश्रीमहात्मानं। नीलजं चतुर्भुजम् एकमुखं महाप्रभोः।

दक्षिणे कर्तिकापालं वामे खट्वाङ्गवज्रकम् ।
नरास्थिभूषितं देहं नागान् संत्रासनकारकम् ॥
अर्द्धपर्यङ्कनृत्यस्थं नग्नघोरस्वभावम् ।
कपालकं मूर्द्धानं ईषद्दंष्ट्राकरालं वदनम् ॥
ज्वलितपिङ्गलोर्ध्वकेशं कपालशिरं भूषितम् ।
एवं चिन्तयेत् वीरं सप्तपातालक्षोभकम् ॥

पश्चात् दिग्दले ॐ हूँ खँ स्वः। अक्षरपरिणतं चतुष्टयं योगिनी चत्वारि सम्भवम्। चित्रसेना कामिनी पातालवासिनी सौभद्रा। एता देव्या(व्यो) नीलवर्णा महायशाः। चतुर्भुजाः एकवक्त्राश्च। सूर्यमण्डले व्यवस्थिताः। प्रत्यालीढपदां सर्वे(व्ये) कर्तिकापाल-धारिण्यम्(ण्यः)। वामे खट्वाङ्गडमरुकम्। अस्थ्याभरणं सर्वदेव्या भयानकीम्।

ईषद्दंष्ट्राकरालवदनाम्। व्याघ्रचर्माम्बरधरां ज्वलितपिङ्गलोर्ध्वकेशां कपालमालाशिरसिभूषितां। एता तु मुण्डमन्त्र..........।

स्फुरद्रश्मि भवेद्देवी नागान् सन्त्रासनकारिणी ।
अट्टाटहास(?) महाघोरा दिग्दले व्यवस्थिता:॥
विदिग्दले चिन्तयेत् प्राज्ञ: सूर्यहूँकारचतुष्टयम् ।

हूँकारपरिणतं सर्वे शौण्डिनी भूतिनी चतुर्भुजां(?) आकाशवासिनी विदिक्षुदले व्यवस्थिता देवी। पीतवर्णा महायशा: पीताम्बरधरा: सर्वे आलीढपदे व्यवस्थिता: चतुर्भुजामेकवक्त्राश्च। अष्टनागैरलङ्कृता: सर्वे(व्ये) कर्तिडमरुधरा देव्या:। अवसर्वे(सव्ये) खट्वाङ्गकपालकम्। पीतरश्मिस्फुरद्देहा: अत्यन्तशृङ्गारसमन्विता: ईषद्दंष्ट्रावदनां सर्वे नृत्यन्ति पिङ्गलोर्ध्वकेशाम्। नागानां त्रासनानां विदिग्भागे व्यवस्थिताम्। पश्चात् चिन्तयेत्। तदाचार्य: हेरुकं अङ्गजं रश्मिदशदिग्व्यवस्थितं तथागता रश्मय: गता: पुनरागता तथागता च रश्मिसंमूर्च्छिता:। तत्र रश्मिदेवर्ती च[ा]हम्। आगतहेरुकम् अष्टयोगिनी सह स्नापयन्ति। स्नापितमात्रेण मुकुटिनो साभूत(?)। मण्डले लिक्ष(ख?)न्ति दृष्ट्वाचार्येण महात्मान:। पश्चाद्दापयेद् बलिं क्षीरेण तु विशेषत:। मद्यं पिबेत् प्राज्ञ: बुद्धकपालयोगवान्। दीपं चत्वारि दापयेत्। फलचत्वारि ढौकावयेत्। पश्चात् शिष्यमहाप्राज्ञ: शाटकात्रयं दापयेत्।

तत्र आसनं दापयेत्तत(:) आचार्यस्य महर्द्धिक:।
योगिनीं पूजयेत् तत्र हृष्टचेतो महामति: ॥
नाना खाद्यैर्नानापेयं योगिनी वीरं सन्तर्पयेत् ।
चक्रवे(वि)शेषतरं कृत्वा हृष्टचित्तेन मानसा ॥

पश्चादाचार्यमहाकृपा संचित्तेन बाह्यभूमौ नि:क्रमन्ति। आसनं उपरि(वि)शन्ति। शिष्यमण्डलकं कृत्वा नाना पल्लवैरभ्यर्चयेत्। पादौ शिरसाभिप्रणिपत्य एवमुवाच। हे भगवन् गुरो शास्ता सत्त्वार्थैकतत्पर:। [........] गरुडदिव्यं शारिका [.........] करोमि सत्त्वार्थं दिव्यं कालदि(द)ष्टनिवारणम्।

तन्मे ब्रूहि महाशास्ता बुद्धकपालयोगिन: ।
करोमि सत्त्वार्थमिष्टम् आत्मशङ्कासुनिवारणम् ॥
स्थावरं जङ्गमश्चैव अङ्गजं कृत्रिमश्चैव निर्विषं करोमि।
जिवावयामि सर्वसत्त्वान् तन्मे ब्रूहि महागुरो: ॥
अथ पश्चादाचार्येण कृपाधिष्ठानचेतसा ।
दन्तकाष्ठं दापयेत् शिष्यं हेरुकपादेन व्यवस्थिताम्।

दन्तकाष्ठं यत् प्रवक्षामि। ॐ हे हे भग(व)ति मुखं परिशुद्धं कुरु स्वाहा। सप्तवारान् मन्त्रमभि[.........]मन्त्रयित्वा दन्तवलनम् आचमनं कुर्यात्। पश्चादा(चा)र्येण शिष्यः अधिवास्य। पल्लवेन प्रथमं तावत्। आत्मानं हस्तमुपलिप्य पुष्पेण वेष्टयेत्। कण्ठहस्ते चन्द्रं विचिन्तयेत्। चन्द्ररश्मिदशदिशान् बुद्धानामानयत् न संशयः। सर्वे ते बुद्धव्यूहान् चन्द्रदृष्ट्या महायशात्मिका प्रविष्टाः [.........] चन्द्रद्रवीभूय न संशयः। आचार्ये भावनाशक्त्या शिष्यस्य मस्तके हस्तमनुदत्तमधिवासनामन्त्रः। पठति—ॐ सर्वबुद्ध अत्र अमुकस्य कायमधिन-(ष्ठ)यन्तु मचल-मचल तिष्ठ-तिष्ठ हर-हर विहर-विहर द्रव-द्रव भो-भो भगवन्तः सर्वबुद्धाः बुद्धकपालस्य आज्ञां मा लङ्घय शीघ्रं कुरु-कुरु हूँ-हूँ फट्-फट्। एतन्मन्त्रेण सप्तवारान् अधिवासयेत्। अधिवासितमात्रेण सर्वे बुद्धाः तस्य कायवाक्चित्ताधिष्ठिता भवन्ति। अधिवासितमात्रेण तत्र नागा महर्द्धिकाश्च उच्छ्रयन्ति विषकम्भम्। मूर्च्छिता वासुक्याद्या महाबलाः उत्थिताः शोचयन्ति। अहो बुद्धस्य देशना अधिवासितमात्रेण ईदृशं दुःखं प्राप्ता गारुडं प्रतिपन्नसत्त्वस्य जुगुप्तिर्मे भविष्यति। अनन्तरे आचार्यः स्वन्तरमण्डले नानापुष्पप्रकारम् अनुप्रदत्तः। धूपं नानानैवेद्यं निर्यातयित्वा शङ्खताम्रभाजनजन्ति(?)कामुपरि व्यवस्थापयेत्। आत्मानं हेरु[का]कारम् अष्टयोगिनीवेष्टितम्। यथामण्डलन्यास-अष्टयोगिनीसमन्ततः। तथा वर्णचिह्नादौ आत्मानं विचिन्तयेत्। अष्टौ योगिन्या द्रवीभूय मण्डलस्थिता महर्द्धिकाः। कलशे विप्रष्टमनसा [ईदृश्या] दृष्ट्या आचार्येण युक्तयोगेन चेतसा। पश्चात् ताम्रभाजने उदकं स्थाप्य शङ्खे उदकं समाप्त(पूर्य) जन्तिका(?)मुपस्थाप्य पुनः निष्क्रम्य शिष्ये अन्धपटं बध्वा आत्मानं प्रकटं बन्धयेत्। त्रिशाटधरो भूत्वा पश्चात् शिष्यमण्डलद्वारे उपस्थाप्य उदकेन सिञ्चयेत्। मन्त्रमुच्चारयेत्। अभिसिञ्चयन्तु मां सर्वयोगिन्यः। मकुटे मन्त्रं अधि[ष्ठ]यन्तु ॐ आः हूँ स्वाहा। मकुटाधिष्ठानमन्त्रः। पश्चादाचार्येण वदन्ति कः त्वां(त्वं) भो? आह—जिनपुत्रोऽहं पश्चान्मण्डलमध्ये पुष्पवारत्रयं निक्षिपेत्। अन्धपटं फेटयित्वा मण्डलं पूजयेत्। ॐ हेरुकवज्रपुष्पं प्रति(ती)च्छ हूँ। मध्ये(।) पूर्व(र्वे) ॐ चित्रसेना पुष्पं प्रति(ती)च्छ हूँ। दक्षिणे ॐ कामिनी पुष्पं प्रति(ती)च्छ हूँ। पश्चिमे ॐ पातालवासिनी पुष्पं प्रतीच्छ हूँ। उत्तरे ॐ सुभद्रा पुष्पं प्रति(ती)च्छ हूँ। आग्नेयां ॐ शौण्डिनी पुष्पं प्रति(ती)च्छ हूँ। नैर्ऋत्यां ॐ भूतिनी पुष्पं प्रतीच्छ हूँ। वायव्ये ॐ चतुर्भुजा(भद्रा?) पुष्पं प्रति(ती)च्छ हूँ। ऐशान्यां ॐ आकाशवासिनी पुष्पं प्रति(ती)च्छ हूँ। एवं नवात्मकं हेरुकं पूजयेत्। पश्चान्मण्डलदेवता यथावर्णचिह्नादिकं तथा शिष्यस्य निवेदयेत्। पुनः शङ्खं समागृह्य उदकं पिबावयेत्। तस्य पिबावितमात्रेण त्रासः सर्वनागानाम्। उद्गिरो विद्यमुद्गिरन्ति। स्थावरजङ्गमाश्च ये विषाः प्रयोगा अन्येऽपि च। उपहताश्च ये विषाः काण्डलेपनविषम्। संक्रम्य ये दापयन्ति। स्त्रीणां

प्रयोगं तु ते सर्वे उपसंक्रमिष्यन्ति। तत्रैव यान्ति ते ध्रुवम्। नागाश्च दह्यन्ति। यदि अन्येव सर्पा एव च। ते सर्वे मरिष्यन्ति। उक्तवान् मान्त्रतः। अत एहि शङ्खोदकं पिबावयेत्, नात्र संशयः। पश्चात् पृच्छते शिष्यः किमत्र शालिकाकरणेन। आचार्यो भवति नो गारुडं ज्ञायति। आशयविशुद्धं ज्ञात्वा पश्चादाज्ञां दापयेत्। सहस्रेण शतेन वा। पश्चान्मन्त्रमुपदेशं दापयेत्। सर्पदष्टककालेन यावत् कर्म करिष्यन्ति। सापि सर्वगारुडी यावदस्ति यावत्कालं वदन्ति तथा। तावद् बुद्धकपालयोगी उद्यमं न करिष्यन्ति। मृतेष्वपि दष्टकश्चैव।

त्यक्त्वा गारुडिकाः सर्वे कालदष्टं वदन्ति च ।
तावत् स महायोगी कर्म तत्र समारभेत् ॥
आत्मानं हेरुकं भूत्वा अष्टयोगिनी समन्वितः ।
पश्चाद् बलिं दापयेत् प्राज्ञः पूर्वोक्तेन मन्त्रेणैव तथा॥
पश्चात् मण्डलकं कृत्वा नवस्थानं तु पूजयेत् ।
पूर्वोक्तेन मन्त्रेणैव पूजां कुरुते बुधः ॥
पश्चात् समारभेत् कर्म सुसमाहितचेतसा ।
रश्मयः प्रवेशयेत् तत्र यत्र नागा महर्द्धिकाः ॥
हृदयं शोषय नागानां किं करोमीति ब्रुवन् ।
आह—चित्रसेना देवी बुद्धकपालभाषिणी ।
कालदष्टो तत्राभूत् भो भो नागा महायशाः ॥ [.......]

गच्छन्त्वतो रश्मिन(?) कालदष्टं पुनः न दष्टो न दष्टकेन न विषो न सर्पमेव च। शङ्खेन मोहगतं न म्रियते। एवं श्रुत्वा रश्मिनागत्य हृदये अन्तर्लीयते। पुनः सुसमाहितचेतसा आचार्यचित्रं दर्शयेत्। अपतितगोमयं गृहीत्वा शालिकाद्वयं कारयेत्। शुक्लमल्लिकां गृहीत्वा चित्राङ्गारं गोलयेत्। चिताङ्गारमसिं कृत्वा व्यञ्जनैर्मन्त्रमालिखेत्। यत्र तत्र पत्रे लिखेत् सत्त्वार्थचित्त(वित्)मन्त्रः। ॐ बुद्धकपालिनी ह्रीः उत्थापय भो शालिकान् आनय नागान् बुद्धकपालस्य आज्ञां मा लंघय हूँ हूँ सर्वदा नाहटिकफटिकारेता(?) मण्ड कामहि घउ इन सुणन्ति कणा रे रे कर्क्कों(टक) प्रभृतयः नागराजान् स्फुटन्ति मूर्द्धा रे रे सर्प्पा च सर्प्पमचल मचाल उपइ चल [.......] चाल्लत। रे रे वासुकिप्रभृतयः नागराजान ऊर्द्ध फुटइ मूर्द्धा प्राण जाइ। इति शालिकस्य हृदयमन्त्रः। पश्चात् योगी महाप्राज्ञः सुसमाहितचेतसा। परिपूर्णं शालिकं कृत्वा स्त्रीपुरुषं तं परिकम्पयेत्। न स दापयेत्। चक्षु-अभिमुखे स्थापयेत्। दृष्ट्वा शालिकं दिव्यं पश्चात् पल्लवेन आवाहयेत्। आवा[ह]नमन्त्रः। ॐ हँ हरिबीजम्। ॐ बँ

ब्रह्मबीजम्। ॐ शं शंकरबीजम्। ॐ ह ह ह ह ह ह हँ स्वाहा। ईदृशं मन्त्रं दिव्यं त्रिसाहस्रेषु दुर्लभम्। सप्तवारावाहितमात्रेण गच्छते नात्र संशयः। गच्छते शालिकरम्यं नागानां क्षयकारकम्। प्रविष्टनागभूमौ च गरुडकोटिबलम् तदा दूरन्तरं पक्षिवातेन नागास्त्रस्ता महाबलाः। स्वर्गमर्त्तपाताले तु ये तिष्ठन्ति। अन्येऽपि च ते सर्वे एकस्थाने तु त्रस्ता वदन्ति किं कुर्मः। येन नागेन दष्टा यदि न म्रियते। पुनः शालिकं महाबलं दृष्ट्वा अन्धो भविष्यति। सर्वनागान् तान् शालिकान् एवमुवाच। मतो शालिक, अन्यथा वाचं कुरुष। एवं श्रुतं शालिकेन कृतं चित्तेन चेतसा। लीयते अन्धसर्पं च। मथ(?)कस्य पुरस्य च। दृष्ट्वाचार्येण ततः सर्पमृत्तिकां तु गृहीतस्य। गृहीत्वा मृत्तिकापिण्डं सर्पान् त्राहिष्यति। तत्क्षणा ते तत्त्वस्य चक्षु जायते। नात्र संशयः। दृष्ट्वा सर्पेण दष्टकं मृतपतितस्य च। त्रीणि वारान् गतिरागमं तस्य काये करिष्यति। निर्विषं भवेद् दष्टकः। उथिते ते हृष्टमानसः। दष्टक उथितमात्रेण शालिकेन गृहीत सर्पः अदृशो भवति। आचार्येण शून्यताज्ञानं भावयेदेवं तत्क्षणात्।

शून्यनिरञ्जनं सअल सब्ब धर्मतो शून्य सभाव ।
कोदङ्शइ कोदङ्शइ सपलतो(?) मायं स्वभावम् ॥

शून्यता सकल सर्वमेव। बुद्धकपालतन्त्रे विषं शून्यं भावत। आचार्येण कर्म समारभेत्। एकविंशति दिनानि पर्यन्तं यावन्मन्त्रो न विघटते। एवं शिष्यानुग्रहं कृत्वा पश्चात् व्याकरेत। शतेन सहस्रेण वा पुनः विषनाशनमन्त्रं कथयति। ॐ बुद्धकपालिनी आ हूँ। विषभक्षणमन्त्रः। अथ अथान्येपि विषघातिता उदकदत्तमात्रेण जीवेत् नात्र संशयः। अनेन क्रमेण मण्डलकं कृत्वा नवस्थानानि पूजयेत्। उदकेन पूरये[त्]ण्डं(मण्डलं) मण्डलमध्ये तु स्थापयेत्। पश्चात् योगी महाकृपात्मकः। सुसमाहितचेतसा। स्वहस्ते चिन्तयेच्चन्द्रं वामेन तु विशेषतः। षोडशकलापरिपूर्णं निष्कलङ्कं शुभदेहिनम्। तन्मध्ये अनाहतं दिव्यं शुक्लवर्णशुद्धदेहिनम्। तेन हस्तेन तापयेत् माण्डमुखम्। पश्चात् ....।

(अपूर्ण)

•

नोट : भोटानुवाद के अनुसार चौथा पटल शेष दो पंक्तियों के साथ पूर्ण होता है।

Regaining the Heritage of Lost Buddhist Sanskrit Texts
A New Dimension of Sanskrit Studies*

—S. S. Bahulkar—

[The tradition of Sanskrit studies, following the modern, western methodology, has the glorious history of about 200 years. During this period, major texts in Sanskrit, right from the Vedas to the late Sanskrit texts of 18th century A. D. have been published. Most of the important texts have been translated into Indian and non-Indian modern languages. Research monographs and articles related to several topics have been published. Still there are several manuscripts of thousands of Sanskrit texts, written in various Indian scripts, available in the manuscript libraries in India and foreign countries as well as in private collections. It is worthwhile therefore to search for the new material for study and bring out critical editions of those texts. Among the unpublished texts, we find the treasure of Mahayana Buddhist Sanskrit texts. Although a number of these texts have been published, there are still hundreds of Sanskrit texts available in the form of manuscripts written in various scripts, e. g. Newari, Old Bangla, Maithili, Ranjana and so on. The texts published so far need revision in the light of new manuscript material and the Tibetan and Chinese translations.

There are hundreds of manuscripts of Buddhist Sanskrit texts preserved in Tibet. Scholars such as Rahul Sankrityayan, G. Tucci, and so on have made commendable efforts to bring this treasure of Sanskrit texts out of Tibet. The Sanskrit texts preserved in the monasteries in Tibet are gradually becoming available. In recent years, some of the important Buddhist Sanskrit texts have been published by western scholars in collaboration with the Chinese government. There are at least 4566 Sanskrit texts that had been translated into Tibetan; out of which not more than a thousand texts have been published. The remaining texts are available only in their Tibetan translations. The Tibetan translations of the Sanskrit texts are so literal, so faithful and so pedantic that it is possible to restore the texts from the Tibetan into Sanskrit. These texts, available only in their Tibetan translations, can thus be re-translated into Sanskrit by using a scientific methodology and can be made available to the world of scholars. Unfortunately, not many scholars have made efforts in that direction. The methodology of restoration or reverse translation has yet to be evolved. The paper discusses the nature of this new and unique branch of Sanskrit studies and the problems of critically editing the Mahayana Buddhist Sanskrit texts.]

---

* *Paper presented in a national seminar on "South Asian Civilazation: An Overview" organised by B. L. Centre of Sanskrit and Indological Studies, Tilak Maharashtra Vidyapeeth, Pune, 19-20 January, 2007.*

1. Brief History of Traditional Way of Sanskrit Studies

The tradition of Sanskrit studies in India has undergone considerable changes during the past three millennia. Even a brief survey of the vicissitudes of this tradition itself is a subject of an independent monograph. It is rather difficult to cast even a cursory glance over it in a single talk. The beginnings of Sanskrit studies may be sought in the tradition of *svādhyāya,* i. e., the recitation of one's own Vedic *śākhā.*[1] Along with the recitation of Vedic saṁhitās and brāhmaṇas, the memorization of the Vedāṅga texts was also brought into practice. Thus, in the course of time, the tradition of the study of the Vedas and the Vedāṅgas through the oral transmission gradually developed. The practice of *svādhyāya* received due recognition in and was adopted by the non-Vedic tradition, particularly in the Buddhist tradition where the word *svādhyāya* came to be used in the sense of the recitation of Pali suttas or Sanskrit sūtras. Later on, the *svādhyāya* included a number of texts on sciences and arts, some of which, such as the Dhanurveda or Āyurveda enjoyed the status of upaveda 'a subordinate veda', while the Mahābhārata and the Nāṭyaśāstra were accorded the status of the fifth Veda[2], in those particular traditions. In the Vedic period, there existed some texts of the nature of Itihāsa and Purāṇa that were also probably recited on certain occasions. That could be the beginning of the narration of Itihāsa and Purāṇa. We come across various lists of works, denoting the extent of knowledge presented in scientific treatises. One of such lists could be found in Patañjali's Mahābhāṣya: *catvāro vedāḥ sāṅgāḥ sarahasyāḥ ...vākovākyam itihāsaḥ purāṇaṁ vaidyakam ity etāvāñ chabdasya prayogaviṣayaḥ.*[3]

As the volume of the texts on a variety of subjects increased, it was no longer possible to study all the texts merely through the oral transmission

---

1. It would not be strictly correct to call the language of the Vedas as 'Vedic Sanskrit', as the name Sanskrit was given in the post Vedic period, to the classical language governed by Pāṇini's rules.
2. भारतं पञ्चमो वेदः । Source unknown.
   न वेदव्यवहारोऽयं संश्राव्यः शूद्रजातिषु ।
   तस्मात् सृजापरं वेदं पञ्चमं सार्ववर्णिकम् ॥ Bharata's Nāṭyaśāstra, I.12.
3. Patañjali's Mahābhāṣya, Āhnika I, p. 9.

and commit them to memory. It was then necessary to preserve them in a written form. That was the beginning of writing and copying the manuscripts in ancient India. Although there were manuscripts of Vedic texts, it was never considered to be proper to make use of a manuscript or a *pothī* of Veda for the purpose of recitation. The oral tradition was always considered to be authentic, particularly in the case of the Ṛgveda, and that tradition had always supremacy over a written word. A student reciting the veda with the help of a book was considered to be one among the six wretched reciters (*pāṭhakādhama*). In the course of time, all texts including the Vedic ones were committed to writing. We find the manuscripts written in scripts, in different parts of India and in different periods of time.[1] It is evident that the ancient Universities such as Takṣaśilā and Nālandā had rich libraries and were famous for the teaching of various disciplines, besides the Buddhist religious and philosophical texts. The intellectual activity in ancient India resulted in the establishment of various branches of learning. One of the lists of ancient disciplines includes four vedas, six Śāstras, eighteen Purāṇas, fourteen Vidyās and sixty-four Kalās.[2] The list is not comprehensive: it excludes the non-vedic philosophical tenets such as that of Cārvākas, of Jainas and of Buddhists. Some works included in the list are overlapping as the fourteen Vidyās, enumerated in a well-known verse, include Vedas, Mīmāṁsā, Nyāya, and Purāṇas. It excludes the Vedāṅgas.[3] All works pertaining to these disciplines were written in the Sanskrit language and most of the subjects were presumably included in the curricula of ancient universities.

---

1. It should be noted that unlike the regional Indian languages, the Sanskrit language generally is not restricted to any single script. There are Sanskrit manuscripts in ancient as well as modern Indian scripts; even we find Sanskrit scriptures written in non-Indian ancient scripts, such as Chinese, Tibetan, Mongolian and so on.
2. This listing is popular in Maharashtra. The source of the list is however not known to me.
3. अङ्गानि वेदाश्चत्वारो मीमांसा न्यायविस्तरः ।
   धर्मशास्त्रं पुराणं च विद्या ह्येताश्चतुर्दश ॥
   आयुर्वेदो धनुर्वेदो गान्धर्वश्चेति ते त्रयः ।
   अर्थशास्त्रं चतुर्थं च विद्या ह्यष्टादशैव ताः ॥ इति प्रायश्चित्ततत्त्वम्
   Quoted in *Śabdakalpadruma* under विद्या, Vol. IV, p. 389.

In the course of time, due to the changing political and social conditions, the traditional Sanskrit studies suffered major setbacks. The tradition of the study of various ancient sciences and arts gradually began to fade after the destruction of the ancient universities, such as those of Takṣaśilā, Vikramaśīla, Nālandā and so on, by Muslim invaders. Despite the adverse social and political conditions, the study of Vedas and Śāstras such as Nyāya, Mīmāṁsā, Vyākaraṇa, Vedānta, Kāvyaśāstra continued. The sciences such as astronomy and astrology, sculpture, medicine and the arts like music received generous patronage of the foreign rulers; had good interaction with the foreign masters well versed in their own traditional sciences and arts and made further progress.

2. Sanskrit Studies in Modern Period

The British rule over India introduced a new administrative system as well as a new educational system. The study of the English language and the western method of learning became of prime importance. The British Rāj introduced the study of Sanskrit in schools, colleges and universities and made it open for the first time to all, irrespective of religion, caste and gender. The study of Sanskrit had already begun in the West, as a part of Indology which itself was a part of a new discipline called Oriental studies. The British educational system gave also a new approach, a new method of the study of Sanskrit. As early as in the 17th century, European travellers and missionaries, who visited India, acquired knowledge of Indian languages and literature. For their administrative purposes and in their administrative interest, the British administrators found it necessary to acquire the knowledge of the way of life of their subjects, the Indians, their religious beliefs and practices, their laws and customs, the ways of thinking of Indians. It was Warren Hestings, the then Governor General of India, who motivated some Brahmins to compile a digest of their age-old legal system. An English translation of the Sanskrit digest was prepared through its Persian translation and was published in 1776. He also encouraged Charles Wilkins to study Sanskrit at Benaras. Wilkins published in 1785 the first ever English translation of the Bhagavadgītā under the title "The Songs

of the Adorable One" and two years later, of the Hitopadeśa "Friendly Advice" (Macdonell 1972: 2).

These were some of the first and stray attempts of the westerners who took interest in the study of Sanskrit. It was Sir William Jones (1746-94) who was the pioneer of Sanskrit studies in the West. During his eleven years' stay in India, he founded the Asiatic Society of Calcutta in 1785 and translated Sanskrit works in English, namely, the Śākuntala, the Manusmṛti and the Ṛtusaṁhāra. His translations aroused keen interest in the west for the study of Sanskrit. The contributions of Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), Alexander Hamilton (1765-1824), Friedrick Schlegel and Franz Bopp played an important role in laying the foundation of Sanskrit studies in Europe (Macdonell 1972: 2-3).

The early phase of the Sanskrit studies in the West consists mainly in the study of classical Sanskrit. In the latter half of the nineteenth century, a serious and systematic study of Vedic literature began in Europe and America. Rudolf von Roth, W. D. Whitney, H. Grassmann, K. F. Geldner, A. Hillebrandt, H. Oldenberg, A. Bergaigne, A. Weber, F. Max Mueller, and many others did pioneering work in the field of Vedic studies. Western scholars also studied other classical Indian languages, namely Pali and Prakrit, systems of Indian philosophy, Indian religions and so on. The intellectual activity of those scholars consisted in critical editions of hitherto unpublished Sanskrit texts, their translations and writing monographs on various topics related to Indology. In the West, a series called "The Sacred Books of the East" offered excellent English translations of important works pertaining to Asian religions. The Pali Texts Society, London, founded by T. W. Rhys Davids published critical editions of a number of Buddhist Pali texts as well as their English translation. Albert Weber wrote a monumental treatise "On the Sacred Scripture of the Jainas in *Indische Studien*, Vols. 16-17. A series of excellent monographs on a variety of subjects was published under the title Grundriss "Plan." Indian scholars, following the foot-steps of their western counterparts, made significant contributions to the researches in Indology: Rajendralal Mitra, R. G. Bhandarkar, Shankar

Pandurang Pandit, Harprasad Sastri, Sir Ganganath Jha, to name a few. These scholars were instrumental in laying the foundation of the western method of Sanskrit studies. Their work gave a new dimension to Sanskrit studies in India. A number of series of publications in India and in other countries, such as Bibliotheca Indica, Bibliotheca Buddhica, Kashmir Sanskrit Series, Trivandrum Sanskrit Series, Anandāśrama Sanskrit Series, Kāvyamāla, etc. made many important Sanskrit works available, for the first time, in a printed form. The activity continued through the nineteenth century and also in the twentieth century. By the end of the first half of the twentieth century, most of the major works in Sanskrit, Pali and Prakrit were edited and translated into modern Indian and western languages.

3. Search for Sanskrit Manuscripts

Western and Indian scholars also made surveys of manuscripts in the collections of libraries in India and other countries and prepared catalogues. On the basis of these catalogues, Theodor Aufrecht prepared *Catalogus Catalogorum* that consisted information of several thousands of works. These works did not include Buddhist works, the number of which is considerably high. *The New Catalogus Catalogorum*, initiated by V. Raghavan, is being published in several volumes and gives abundant information on the manuscripts published and unpublished. These catalogues show that there are still many more minor works not yet published. Besides the published catalogues in the libraries in India, Europe and elsewhere, there are many private collections where many unpublished manuscripts will be available. There are also manuscripts in the possession of the libraries that have not been catalogued. In 1953-54, V. Raghavan conducted a survey of uncatalogued Indian manuscripts in various libraries in 13 countries of Europe and made a list of as many as 20,000 manuscripts. There are many more Sanskrit manuscripts acquired after V. Raghavan's survey. The number of Sanskrit manuscripts, including those in the older collections would be about 80,000 to 90,000 (Aithal 1994: 4). The Tübingen University Library holds 858 Indian manuscripts, about 490 of which were purchased or copied on request of Rudolph von Roth. These

manuscripts are of historical value among which is the first manuscript of the Paippalāda Saṁhitā of the Atharvaveda ever to come to Europe (Zeller 1994: 316-317). The Nepal German Manuscripts Preservation Project has done a magnificent work of micro-filming almost all Sanskrit manuscripts in the libraries as well as in private collections in Nepal. Some years ago, the Indira Gandhi National Centre for the Arts has done similar work in India. Now the National Mission for Manuscripts, established by the Govt. of India, has taken an ambitious project of conducting surveys of manuscripts, their digitization and conservation.

In short, there are treasures of manuscripts in which one can find new manuscripts of the works already published or of the works that are yet to be published. For example, a new edition of the Skandapurāṇa is being prepared by Hans Bakkar and others in Groningen, the Netherlands. (Adriaensen *et al* 1998; Bakker & Isaacson 2005). As is well-known, the Skandapurāṇa is not a homogenous text. There are different recensions of this Purāṇa found in the manuscripts and no printed edition such as that of the Veṅkaṭeśvara Press can be called a real critical edition prepared in a satisfactory manner. Bakkar's edition is based on a Nepalese palm-leaf manuscript, which has become available recently. It is one of the oldest manuscripts dated before 1000 A. D. Another example is of the edition of a Buddhist text, the Ālokamālā of Kambalapāda, the only Sanskrit manuscript of which is deposited in the library of Tokyo University. It was noticed first by Chri. Lindtner and was edited by him some years ago. (Lindtner 1985: 109-221). There should be several such manuscripts that are still unnoticed or not yet edited by scholars.

In recent years, Sheldon Pollock and other ten scholars in America and Europe, namely, Madhav Deshpande, Johannes Bronkhorst, Karin Preisendanz, Dominik Wujastyk, Christopher Minkowski, Jan E. M. Huben and so on have undertaken an interesting and important project of studying "the Sanskrit Knowledge Systems on the Eve of Colonialism." The webpage concerned gives the following information: "The Sanskrit Knowledge-Systems Project investigates the structure and social context of

Sanskrit science and knowledge from 1550 to 1750. The period witnessed a flowering of scholarship lasting until the coming of colonialism, when a decline set in that ended the age-old power of Sanskrit thought to shape Indian intellectual history." These ten scholars "will inventory, collect, and analyze this scholarship in selected disciplines from four regional complexes (the disciplines include: language philosophy, logic-epistemology, law, astral science, medicine). Social-historical data on the intellectuals will be collected in a prosopographical archive. The outcome will be a volume of essays, the first of its kind, on forms of knowledge in India on the threshold of colonialism, examining at once the discourse of scholarship, its social life, and regional character. The bio-bibliographical archive, along with manuscripts of important unpublished works, will also be made available on a website. The project will contribute to future comparative histories of Indo-Persian and vernacular science of the period and, more broadly, of early-modern Indian and European thought." (See the webpage, www.columbia.edu/itc/mealac/pollock/sks/papers/index.html). For this purpose, the scholars have collected, among other sources, various manuscripts from the libraries in India and other countries. These manuscripts pertain to a number of Sanskrit works composed on the eve of colonialism.

4. Buddhist Sanskrit Literature

As regards the Buddhist Sanskrit literature, it should be noted that there is relatively much scope for genuine research work, editing and translating the Mahāyāna Sanskrit texts. The beginnings of the Buddhist studies were more focused on editing and translating the texts available in the Pali Canon represented by the Theravādins, the only school (*nikāya*) of the Hīnayāna or śrāvakayāna survived in the traditions of Sri Lanka, Myanmar and Thailand. There were a number of schools of the Hīnayāna and the Mahāyāna in ancient India. The literature of some of the schools is available in Sanskrit or mixed Sanskrit. According to Vinītadeva, a Buddhist Pundit of eighth century A. D., the Sarvāstivādins used Sanskrit, the Mahāsaṅghikas the Prakrit, the Saṁmitiyas Apabhraṁśa and the Sthaviravādins (i. e.

Theravādins) Paiśācī (Winternitz 1900: 217, n. 3). It is generally agreed that the Sarvāstivādins first began to use Sanskrit as the language of their Canon. This school dates back to 2nd century B. C. Although there is no exact and complete information about the Sanskrit Canon of the Sarvāstivādins, there are some remnants of that canon survived in the manuscripts and block-prints discovered in Eastern Turkistan, in quotations in Buddhist texts and the Chinese and the Tibetan translations of some of the works of Sarvāstivādins. On the basis of this evidence, it has been argued that "both Canons (Pali and Sanskrit) had a common source, probably the lost Māgadhī Canon, from which first the Pali Canon branched off in one part of India, and then, later on, the Sanskrit Canon in another district" (Winternitz 1900: 227). The Canon of the Mūlasarvāstivādins has come down to us in an incomplete form. We have no information of the canons of other sects, not even of the Mahāyānists. One of the important works that mark the beginnings of the Buddhist mixed Sanskrit works is the Mahāvastu, a biography of the Buddha, a collection of Jātakas and Avadānas. The work corresponds to the Mahāvagga of the Pali Vinayapiṭaka and the Vinayavastu of the Vinayapiṭaka of the Sarvāstivādins and is the text of the Lokottaravādins belonging to Mahāsaṅghikas. The older part of the work belongs to 2nd century B. C. and the enlarged one to the 4th century A. D. Another work of much importance is the Lalitavistara 'the Exhaustive Story of the Sport (of Buddha)'. It describes itself as the work belonging to Hīnayāna, but exhibits all features of Mahāyāna sūtras. The work was translated into Chinese around the first century A. D. It should probably belong to the same period as that of the Mahāvastu.

Aśvaghoṣa, who flourished in the first century A. D., is credited with two Sanskrit Mahākāvyas, and perhaps the oldest Mahākāvyas, namely, the Buddhacarita and the Saundarananda, both of which are related to Buddha's life. Besides, there are some works ascribed to him: Śāriputraprakaraṇa, Vajrasūcī, and Sūtralaṅkāra (or Kalpanāmaṇḍitikā). After the first century A. D., a number of works were composed: the Saddharmapuṇḍarīkasūtra, the Prajñāpāramitāsūtras, the Sukhāvatīvyūha,

the Samādhirājasūtra, the Daśabhūmikasūtra, and many other sutras in praise of a variety of Mahāyāna deities. The Ācāryas belonging to various schools of Buddhism composed a number of treatises. The Abhidharmakośa is the work of Sarvāstivādins, but is fundamental for all schools of Buddhism. The Bodhicaryāvatāra of Śāntideva explains the ideal and the path of Bodhisattva, the most important concept in Mahāyāna. In fact, the Mahāyāna is called as Bodhisattvayāna. The Sikṣāsamuccaya is another work of Śāntideva. Though its nature is different from that of the former one, it deals with the same Bodhisattva doctrine. There are numerous philosophical works pertaining to the four schools of Buddhist philosophy: the Vaibhāṣika, the Sautrāntika, the Vijñānavāda or Yogācāra and the Madhyamaka. Some of the works are available in Sanskrit and have been critically edited and published. These are the works of Nāgārjuna, Āryadeva, Asaṅga, Candrakīrti, Maitreyanātha, Guṇaprabha, Diṅnāga, Dharmakīrti, Śāntarakṣita, Kamalaśīla and so on. The Mahāyāna has two divisions: the Pāramitāyāna and the Mantrayāna or Vajrayāna. Some of the Pāramitā texts and the Tantric ones have been published. But there are still many more works available in Sanskrit and yet to be edited and published. There are also small works such as Māhātmyas, Stotras composed by Buddhist poets and Dhāraṇīs. Besides the Buddhist literature, there are works on Sanskrit grammar, dictionaries and prosody composed by Buddhist masters. The exact number of the works available and the lost ones is difficult to ascertained; but it cannot be less than 4000.

5. Buddhist Manuscripts

A) Manuscripts in Nepal and Tibet

These Buddhist texts were written on palm-leaves and paper and were written in various ancient scripts such as Newari, a script used and being used in Nepal by Newari people, the majority of whom is Buddhist. There are certain varieties of Newari such as Bhujimol, Pachumol and so on. There are other scripts such as Maithilī, old Bangla, Kuṭila, Vartula, Rañjanā and Devanāgarī in which the Buddhist works were copied. The manuscripts

written on palm-leaves and in the old varieties of these scripts are generally more authentic than the texts available in paper manuscripts and written in comparatively modern varieties of scripts. There are numerous difficulties in reading these manuscripts, most of which are found in wretched condition. First, the scribes did not know Sanskrit fairly well; they have made numerous blunders. The scripts are difficult to read. One is likely to read the clusters of consonants in a wrong way. And it is difficult to read the manuscript properly, if the reader is not familiar with the subject matter. It is often observed that the readings in most of the manuscripts are extremely corrupt.

These difficulties are in no way unique to the Buddhist manuscripts; but the number of such manuscripts is quite high in respect of the Buddhist manuscripts. While most of the manuscripts have been discovered in Nepal, a treasure of many a rare Sanskrit manuscript is still preserved in Tibet, now in the possession of the Chinese government, and generally inaccessible to scholars outside China. Some of the Manuscripts were discovered by Rahul Sankrityayan and G. Tucci during their tours to Tibet in search of the Sanskrit manuscripts. The photographs of the manuscripts taken by Rahul Sankrityayan and Tucci have been made available to scholars. These collections of photographs have very rare, mostly single manuscripts of Sanskrit texts. Many of these texts have been critically edited by scholars. There are still many more texts available in these collections. The Rahul Sankrityayan Collection is deposited at the Bihar Research Society, Patna. The collection of G.Tucci is also rich in copies of rare manuscripts. Recently, R. Gnoli and his colleagues have prepared a catalogue of Tucchi's Sanskrit manuscripts and photographs of Sanskrit texts that he had photographed during his research in Tibet and Nepal. This collection has copies some rare manuscripts. While organising and cataloguing this collection, Francesco sferra discovered a microfilm of a manuscript of the Vimalaprabhā, the celebrated encyclopaedic commentary on the Kālacakratantra. The original manuscript which Tucci had brought from Nepal is lost. There is also a modern copy of another manuscript of

Vimalaprabhā (Sferra 1995 : 359-60). There are several other Sanskrit manuscripts still available in Tibet. After the Chinese occupation of Tibet in 1959, some of the Tibetan monasteries were reportedly attacked by the troops of the Chinese army, along with the Potala palace of H. H. the Dalai Lama. There prevailed an impression that the manuscripts in the palace and the monasteries had been destroyed in that political turmoil. The impression proved to be wrong, as there are reliable reports that most of the manuscripts have been brought to Beijing and are safe in the custody of the Chinese Government. It is regrettable that no serious attempt has been made either by the Indian Govt. or by the influential Indian scholars to reach this treasure of manuscripts which had been taken by Indian Pundits to Tibet and which formed the basis of the Tibetan translations. In recent years, some Western scholars have endeavoured to get access to the rich collection of rare Sanskrit manuscripts in Tibet. Some of the rare texts from Tibet have been published in the last decade: the Madhyamakahṛdayakārikā of Bhāvaviveka, the only work of that Svātantrika Mādhyamika available in the original Sanskrit, has recently been edited by Chri. Lindtner on the basis of a single manuscript of that text (Lindtner 2001). A diplomatic edition of the Yogimanoharā, a commentary on Nāgārjuna's Tantric work, Pañcakrama, has been prepared jointly by Zhongxin Jiang and Toru Tomabechi (Zhongxin & Tomabechi 1996). It is a matter of great delight that Prof. Ernst Steinkellner of Vienna University, Austria, has succeeded in entering into an agreement with the Chinese scholars. As a result of the agreement between the Chinese Tibetology Research Centre, Beijing and the Australian Academy of Sciences, Vienna, held on January 9, 2004, the first joint publication of a series of Sanskrit texts from the Tibetan Autonomous Region has appeared in 2005. The text published under this series is one of the rare ones; it is a critical edition of the Viśālāmalavatī, Jinendrabuddhis's commentary on Diṅnāga's Pramāṇasamuccaya, chapter I, edited by Steinkellner and others (Steinkellner et al 2005). Steinkellner has also made a hypothetical reconstruction of the Sanskrit text of the first chapter of Pramāṇasamuccaya, with the help of the two Tibetan translations and on the

basis of the hitherto known (unknown?) Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendrabuddhi's Ṭīkā. (Steinkellner 2005) In the latest issue (no. 42) of Dhīḥ, the Journal of Rare Buddhist Texts Research Unit of the Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, an exhaustive list of the Sanskrit manuscripts in Tibet has been published on the basis of various reports of notices of those manuscripts. The list includes many Sanskrit works that were not known till date as to have existed in Tibet.

B) Central Asian Manuscripts

Apart from the photographs of the manuscripts or their copies in Tibet, there are many fragments of Buddhist Sanskrit works discovered in the Central Asia. From the publication of the "Bower Manuscript" from Eastern Turkistan by A. F. R. Hornle in 1891 onwards, there was a new dimension of Sanskrit studies. Though the manuscripts are available in fragments, the material is of immense importance. These manuscripts were written in North-western India and belong to the Kuṣāṇa period. Scholars have discovered early manuscripts written in the Kharoṣṭhī script from Eastern Turkistan, the language of which is however a Prakrit dialect of North-western India called Gāndhārī. The four German expeditions to Central Asia called "Turfan Expeditions" (1902-3, 1904-5, 1905-7, 1913-14) discovered many important Buddhist Sanskrit texts. Some of the most important texts available in those manuscripts have been edited by scholars such as Heinrich Lüders, Ernst Waldschmidt, and their disciples and co-workers. The importance of these manuscripts remains lies in the fact that they supply so far unknown information on lost Buddhist works. Secondly, these remains provide specimens of forms of the Prakrit dialects found in Sanskrit plays. These remains are also useful in editing the Buddhist texts found in the manuscripts discovered in Nepal and Gilgit. For example, the text of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra found in the Gilgit manuscripts is very similar to that of the Nepalese manuscripts as well as the text that was at the base of the Chinese and the Tibetan translations of that text. The text found in the Central Asian Fragments shows essential differences from the one handed

down in other recensions and thus is of much importance for the study of the textual history of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra. Heinnz Bechert has published the results of his detailed studies on these manuscripts in his work published from Göttingen (Bechert 1972). He has elsewhere pointed out that, "while editing this text, scholars have used an eclectical method and have inserted the readings from the Central Asian manuscripts into the text, replacing the readings from the latter recensions." According to him, "the Sanskrit philology has completely failed so far to establish critical and reliable editions of *Saddharmapuṇḍarīka*" (Bechert 1975 : 321-22). The Sanskrit fragments of the Lalitavistara have recently been discovered in the Hoernle Collection of Central Asian Sanskrit fragments in the British Library. The script of the fragments is, according to Shin'ichiro Hori, the early Turkistan Brāhmī, type b, and may be dated to the seventh century A. D. The fragments are therefore nearly 1000 years older than the Nepali manuscripts used so far for the critical edition. These fragments show some morphological and phonological peculiarities and contain some words not recorded in Edgerton's Dictionary of Buddhist Hybrid Sanskrit (Hori 2006 : 74). The fragments include those of some texts that are lost in the Sanskrit originals which may not be found in the Chinese or the Tibetan translations. For example, Richard Saloman of the University of Washington, Seattle, has recently discovered two new fragments of the Sanskrit texts, one a Stotra and the other a text on the Abhidharma, among the Buddhist Sanskrit manuscripts from Central Asia. The Stotra, though not identified, closely resembles the Varṇārhavarṇa and the Śatapañcāśataka or Adyardhaśataka of Mātṛceṭa. The script of the fragment of the Abhidharma text resembles Sander's Gupta B, h of 4^{th} to 5^{th} Century A. D. The fragment may be useful for a historical study of the Abhidharma. (Saloman and Cox 1988 : 141-154).

If all this material is compared with the fragments of the text from Central Asia, it may give some valuable results. In the thirteenth World Sanskrit Conference, held recently, in July 2006, at Edinburgh, Scotland, Richard Saloman has reported the results of radiocarbon dating tests

performed by the Australian Nuclear Science and Technology Organisation (ANSTO) on two birch-bark scrolls from the Robert Senior Collection, containing Buddhist texts in the Gāndhārī language and Kharoṣṭhī script. These tests yielded calibrated ranges of probable dates (2ṣ) between A. D. 81-244 and A. D. 129-263. These dates were consistent with what has been predicted on linguistic, palaeographic, and epigraphic grounds, most importantly, the association of the scrolls with an inscription dated in the thirteenth year of the era of Kaniṣka, indicating a likely date around the middle of the second century A. D. Further radiocarbon tests on the fragments of Gāndhārī manuscripts on palm-leaves have been carried out by the same organisation (ANSTO). These fragments are believed to have been found near Bamiyan, Afghanistan, and are from the Schoyen collection. These tests revealed that the fragment of the Mahāparinirvāṇa Sūtra (SC No. 2179/65) dates back to A. D. 53-234 and other two fragments to A. D. 72-245 and A. D. 210-417 respectively (Saloman 2006 : 148). The evidence of all these newly discovered manuscripts, or the fragments and the scientific tests carried out with the techniques applied to the fragments have certainly offered some new results useful in deciding the chronology of the Buddhist Sanskrit texts, their transmissions and the translations and in preparing critical editions of those texts.

6. Chinese Translations of Buddhist Sanskrit Texts

In the process of solving the textual problems of these texts, the general methodology of the Indian textual criticism can be useful to a certain extent. There is however a unique tool for critically editing the Mahāyāna Buddhist texts. The tool is the help offered by the Chinese and the Tibetan (and some times the Mongolian) classical translations.

The value of the Chinese translations lies in the fact that they are useful in discovering their Indic sources as well as the language of the base manuscripts, generally regarded to be the Gāndhārī Prakrit, flourished in the North-western part of India, eastern Afghanistan, and parts of the Tarim basin, during the first half of the first millennium. The so-called Gāndhārī hypothesis, postulated by John Brough some thirty years ago has recently

been reconsidered by David Boucher on the basis of some new finds of Gāndhāran Buddhist literature discovered over the past decade. (Boucher 2006 : 21)

The Chinese translations are dated as early as the 2nd century A. D.; while the activity of the Tibetan ones was begun around the 8th century A. D. when Buddhism was introduced for the first time in Tibet. The Mongolian translations are quite late and are based on the Tibetan translations, not directly from Sanskrit. The Tibetan translations are very literal, while the Chinese ones are less literal, but often supply information, which cannot be obtained by reading the Tibetan translations. In this connection, Prof. G. Tucci, a doyen of Sino-Tibetan studies says: "Even though the Chinese seems very often to adhere quite strictly to the original, we cannot state that it is literal in every passage. As a rule, the Chinese translators do not produce their text, verbatim, as the Tibetan ones do; they try to render the original in such a way that it becomes intelligible to Chinese readers" (Tucci 1929 : i). The Chinese translations, being thus complementary to the Tibetan ones, need to be taken into consideration while editing, restoring or translating a Buddhist Sanskrit text. The Sanskrit text of the Lalitavistara has so far been edited by a number of scholars, on the basis of the Sanskrit manuscripts from Nepal and also with the help of the Tibetan translation (Rajendralal Mitra 1877, S. Lefman 1902 and 1908, P. L. Vaidya 1958, Santibhikshu Shastri 1984). A new critical edition, on the basis of the Sanskrit manuscripts, the Tibetan and the Chinese translations is being prepared by Koichi Hokazano. (Hokazano 1996)

Some of the Buddhist works, such as those of the Abhidharma or Vibhāṣā literature are lost in Sanskrit and are not available in the Tibetan translations. In this case, the works need to be restored or translated from the Chinese translations alone.

7. Tibetan Translations of Sanskrit Texts

As regards the Tibetan translations, we get immense help from them when we intend to restore, edit or translate a Buddhist Sanskrit work. The Tibetan script was invented by a Tibetan scholar Thon-mi Sambhoña, on the basis

of some Indian script of the 8^{th} century A. D. This scholar visited India, at the instructions of the Tibetan king Sron-btsan sgam-po. He went to Magadha and studied Sanskrit with both Brāhmaṇa and Buddhist Pundits. While inventing or evolving the Tibetan script, he prepared eight works on writing and grammar and also translated some Buddhist scriptures. On his return to Tibet, the translation activity began and continued nearly for a thousand years. The translations were made jointly by the Indian scholars and the Tibetan translators. The translations were subsequently revised by some other scholars. In order to make correct translations, it was necessary to lay down some rules and prepare particular technical vocabulary, as most of the Sanskrit works pertained to Buddhism and were full of philosophical terms. For this purpose, some bilingual dictionaries such as the Mahāvyutpatti were composed. The Mahāvyutpatti is thus the first bilingual (Sanskrit-Tibetan) dictionary in the world. The Pundits also translated Sanskrit lexicons such as the Nāmaliṅgānuśāsana or the Amarakośa of Amarasiṁha who was presumably a Buddhist. The Chandoratnākara of Ratnākaraśānti, one of the two Buddhist texts on prosody, is available in the Tibetan translation. The Sanskrit text with a Tibetan translation, first edited by George Huth in 1890, escaped the attention of scholars. Pt. Rahul Sankrityāyan found a manuscript of this text in Tibet and took photographs of the same. The photographs have been preserved in the K. P. Jayaswal Research Institute, Patna. The Sanskrit text has been edited three times in the last twenty-five years (Hahn 1982; Pandey 1988; L. N. Shastri 1990). The Pundits translated into Tibetan almost each and every Buddhist work available to them, the main works and the commentaries thereon. They translated not only the Buddhist philosophical works, but also some non-Buddhist and / or non-philosophical works, such as the Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, Cāndravyākaraṇa of Candragomin, the Kātantra or the Kalāpa and the Sārasvata Vyākaraṇas, Kālidāsa's Meghadūta, Subhāṣitasaṁgrahas, Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgasaṁgraha, works on Aśvavaidyaka, Rasāyana, Sāmudrika, Svarodaya and so on. The Aṣṭāṅgasaṁgraha translated into Tibetan laid the foundation of the Tibetan system of Āyurveda.

8. The Tibetan Tripitaka

These translations were subsequently classified into various subject-groups, divided into two major sections. The first section is the Sūtra (*kanjur*) and the other Sāstra (*tanjur*). The Sūtra section includes the works that are supposed to have been the instructions of the Buddha (Buddhavacana) and the Śāstra section includes the works by the Ācāryas. The Sūtra section is divided in seven parts: 1) Vinaya, 2) Prajnāpāramitā, 3) Buddhāvataṁsa, 4) Ratnakūṭa, 5) Sūtra, 6) Nirvāṇa and 7) Tantra. The Sāstra has two major parts: 1) Tantra and 2) Sūtra. These two sections comprise as many as 4569 works, the Kanjur 1110 and the Tanjur, 3459 (Ui *et al* 1934). These works are the translations of the works in Buddhist Hybrid Sanskrit, the classical Sanskrit, the Buddhist Tantric Sanskrit and in the Apabhraṁśa. Particularly, the works on Tantra were originally in a kind of wretched Sanskrit, "the language need not be graced as by the term Buddhist Sanskrit. It is just bad Sanskrit" (Snellgrove 1959 : xi). Some of the Tantric texts were written in the eastern Apabhraṁśa, which is not easy to understand. The number of the works that are still available in Sanskrit may not exceed a thousand works. Rest of the works are available in the Tibetan translations that have been faithfully preserved in as many as four prominent recensions of the Tibetan Tripiṭaka. These recensions are designated as 1) the Narthang, the oldest one and closer to the original Sanskrit text, but of rather an archaic nature; 2) the Derge, a revised version; 3) the Peking, a later version, close to the Derge and 4) the Cone, a later version close to the Derge. The translation in these four recensions are much useful for ascertaining a correct or a better reading of the Sanskrit text and as important as different manuscripts of the Sanskrit original. There are some more versions such as Lhasa, Serdi and Phug-brag Kanjur. Without consulting the Tibetan translations, it is difficult to edit a Mahāyāna Sanskrit text properly. One can notice numerous shortcomings in the ṭexts edited without considering the Tibetan translations. It is therefore necessary to consult as many as Sanskrit manuscripts of the text and prepare a pedigree or a genealogical tree of the manuscripts (Katre 1981 : 35-53). Also the study of the recensions of the Tibetan Tripiṭaka is important in order to understand the transmission of the text in the Sanskrit manuscripts. A good example of an attempt of this kind

may be found in an article of J. W. de Jong on the colophon of Candrakīrti's Prasannapadā commmentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā (Jong 1979 : 541-550). As regards a study of the transmission of the Tibetan Canon, one can consult Helmut Eimer's article on this issue. (Eimer 1883 : 5-25).

The Tibetan manuscripts discovered in Tun-huang, a place on the southern silk route in China is another treasure particularly for Tibetologists. However, some manuscripts are also important for the study of the Buddhist Sanskrit text. The Bodhicaryāvatāra of Śāntideva is an important work from the point of view of Buddhist philosophy. At the same time, a study of the history of the transmission of that text is interesting. There are two versions of this text, the earlier and the current. The latter has been transmitted in Sanskrit, Tibetan, Chinese and Mongolian, while the former, i. e. the earlier one is available only in the Tibetan manuscripts from Tun-huang. The current text consists of 10 chapters and 913 verses, while the earlier one consisted of 9 chapters and 701 and a half verses. A comparative study of the two recensions reveals several significant problems in the current Sanskrit and Tibetan texts. (Saito 1994 : 223).

9. Special Characteristics of Tibetan Translations

The prominent characteristic of the Tibetan translations is that they are too pedantically literal. A student of Buddhism, particularly an Indian who is much familiar with the Sanskrit language and its idioms, can very well guess the Sanskrit original from the Tibetan translation. For example, in a philosophical text translated into Tibetan, there occurs a sentence: *Lhas byin tshon po ñin par zan mi za'o.* The literal translation of this sentence would be: "The fat, god-given one does not eat (cooked rice) during the day time." A Sanskritist can easily guess that it is a translation of the sentence, oft quoted as an example of *arthāpatti: pīno devadatto divā na bhuṅkte.*[1] The

1. cf. *tatra śābdapramāṇapūrvikā' rthāpattir yathā-pīno devadatto' kṛtarasāyano divā na bhuṅkte... Tattvasaṁgrahapañjikā,* on *Tattvasaṁgraha*, verse 1951, vol. I, p. 559; Tib. trans. Derge, p. 54A; also, *Nyāyabindu,* Dharmottara's ṭīkā, p. 153, Tib. trans. Derge, p. 62A.

Tibetans even translate the proper names such as devadatta as 'one given by god (*devena dattaḥ*).' In the case of the translations of a metrical portion, it is some times easy to recognize the original verse on the basis of a Sanskrit verse already known to us. While delivering his presidential address at the Second Oriental Conference, held at Lahore in 1922, Sylvain Levi points out the relevance of even non-Buddhist secular Sanskrit texts in relation with the Tibetan translations. There is a text called Prajñādaṇḍa, ascribed to Nāgārjuna and existing only in its Tibetan translation. Sylvain Levi gives an English translation of one of the verses in the Tibetan translation of the Prajnādaṇḍa. The translation reads thus:

"By the sin of their mouth, they are going to destruction, the parrot, the mountain bird and the tittira. By not speaking, the water-duck does not perish. The total accomplishment is not to speak.". He further says: "Is not any Sanskrit scholar reminded of the well-known verse

आत्मनो मुखदोषेण बध्यन्ते शुकसारिकाः ।
बकास्तत्र न बध्यन्ते मौनं सर्वार्थसाधनम् ॥

Commenting on the English translation by an Indian scholar done with the help of Tibetan Lamas and published by the University of Calcutta, Sylvain Lévi shows how the Tibetan text is "in intimate connection with Indian text." He further points out that "the so-called work of Nāgārjuna is only a subhāṣita-saṁgraha, an anthology of the regular type and collected at a fairly late date, centuries and centuries after 100 B. C." (Levi 1992 : lxxiii-iv). This text ascribed to Nāgārjuna contains many such verses that are close to the well-known *subhāṣitas* met with in Sanskrit literature. The verses translated into Tibetan may at times point to a different version of the well-known verse. Vidhushekhar Bhattacharya has restored some verses from the Prajñādaṇḍa (Bhattacharya 1939 : 3-32). One of the restored verses reads thus:

नास्ति प्रज्ञासमं चक्षुर्नास्ति मोहसमं तमः ।
नास्ति रोगसमः शत्रुर्नास्ति मृत्युसमं भयम् ॥

Bhattacharya, in his notes (p. 221), cites a similar verse from the Mahābhārata (6557), taken from a passage reproduced in Bühler's *Indische Spruekhe:*

नास्ति प्रज्ञासमं चक्षुर्नास्ति सत्यसमं तपः ।
नास्ति रागसमं दुःखं नास्ति त्यागसमं सुखम् ॥

There are a number of versions of this verse in various recensions of Mahābhārata itself:

नास्ति विद्यासमं चक्षुर्नास्ति विद्यासमं बलम् ।
नास्ति रागसमं दुःखं नास्ति त्यागसमं सुखम् ॥ (MBh. XII. 169.33)

नास्ति विद्यासमं चक्षुर्नास्ति विद्यासमं तपः ।
नास्ति रागसमं दुःखं नास्ति त्यागसमं सुखम् ॥ (MBh. XII. 316.6)

नास्ति तृष्णासमं दुःखं नास्ति त्यागसमं सुखम् ।

(MBh. XIII, App. I, No. 15. 3997, BORI, Pune, 1966)

It appears that the verse, originally from the Mahābhārata, is modified in the Prajñādaṇḍa so as to fit in to the Buddhist context, where the concepts of *prajñā* and *moha* are important.

The Tibetan translations are also useful to restore the missing portion in Sanskrit manuscripts. Although many manuscripts of Buddhist Sanskrit texts are available, some times some leaves of the manuscripts are missing. In the case of other non-Mahāyāna Sanskrit texts, the editor has no way other than leaving the missing portion as it is. The Tibetan translations of the Mahāyāna texts can be very useful in the attempt of reconstructing or restoring the text. For example, in the fifth chapter of the text called Vimalaprabhā, a celebrated commentary on the Kālacakra Tantra, there are some verses quoted from an unknown source, mentioned by the author as Mūlasūtra. The portion is missing in the single manuscript of the Vimalaprabhā that contains the fifth chapter. The Tibetan translation of one of the verses reads thus:

gang zhig nus ma bhaga zhes bya de ni rnam gsum
bgrod ldan yi ge gsum dang rang bzhin gsum//

de la dpal ldan Oḍḍiyāna mchog gi cha dang bcas pa
dbus su gnas shing shin tu 'bar//
de yi gyas zur nyid du rab tu gsal byas gnas la dpal ldan
Jalidhara zhes bya ste//
gyon du dpal ldan gang ba'i gnas te phyugs kyi skye bo
'jigs byed Kamarupa de yi rtser//

On the basis of this translation, the verse, lost in Sanskrit, has been reconstructed in the Sragdharā metre, in the following manner:

या शक्तिः सा भगेति त्रिविधगतियुता त्र्यक्षरा त्रिस्वभावा
तत्र श्रीओड्डियानो वरकलसहितो मध्यसंस्थोऽतिदीप्तः।
तत्सव्ये कोण एव प्रकटितनिलये पीठजालन्धरश्री-
र्वामे श्रीपूर्णपीठं पशुजनभयदं कामरूपं तदग्रे ॥

(Vimalaprabhā, vol. III, p. 147)

Fortunately, the verse could be traced in one of the manuscripts of an unpublished text belonging to the Kubjikā Sampradāya, discovered in Nepal by Mark S. G. Dyczkowski. Unfortunately, the verse was found after the publication of the Vimalaprabhā commentary and therefore could not be incorporated in the edited text in place of the reconstructed one. The verse, so traced, reads thus:

या सा शक्तिर्भगाख्या त्रिपथगतियुता त्र्यक्षरा त्रिप्रकारा
तस्याः श्रीओड्डियानं वरकलसहितं मध्यसंस्थं सुदीप्तम् ।
तच्छ्रीजालन्धराख्यं प्रकटितनिलये दक्षिणे चैव कोणे
वामे श्रीपूर्णपीठं पशुजनभयकृत् कामरूपं तदग्रे ॥

(Bahulkar 1998 : 156)

One can thus observe that the reconstructed verse is so close to the original one. A student of Sanskrit who is familiar with the rules of the Sanskrit prosody can reconstruct the verse, of course, with some efforts, into the same original metre in Sanskrit. The Tibetan translators have adopted certain norms while translating metrical compositions in Sanskrit. For example, a verse in an Anuṣṭubh metre has four *pāda*s, of eight syllables each. The Tibetan corresponding translation will have a verse of

four *pādas* of seven syllables each. A verse in Aryā or Aryāgīti and Upajāti will be translated into a verse of four *pādas* of nine syllables each. The *Sragdharā* will have a corresponding verse of four *pādas* of nineteen syllables each. The Tibetan translations are thus useful in editing the text. Moreover, the literary translations many times help us understand the meaning of the text. It is often noticed that the Sanskrit text is so corrupt that it is almost impossible to arrive at the correct meaning. Here the Tibetan translations come to our help.

There are Tibetan translations of the main work and also the Sanskrit commentaries thereupon. For example, the Amarakośa has been translated into Tibetan. The only commentary on this work, translated into Tibetan, is the Kāmadhenu, the oldest available commentary by Subhūticandra, a Buddhist Pundit of 13th century A. D. The translations of this commentary in the Tanjur are defective. But there is a comparatively good translation by a Tibetan scholar Si-tu in the 18th century. He has consulted a number of works in Sanskrit. Some of the works that Kāmadhenu mentions and quotes from are totally unknown so far. Only three incomplete manuscripts of the Sanskrit text are so far noticed. There are a number of scribal errors in the text. The text is now being edited with the Tibetan translation and the re-construction of the missing portion in Sanskrit. There is also a Tibetan translation of Daṇḍin's Kāvyādarśa. It is interesting to note that, while no Sanskrit commentary on this work is available in the Tibetan translation, there are a number of commentaries written by Tibetan masters. Daṇḍin's work is the only text of Kāvyaśāstra that was ever translated into Tibetan. It is also a part of the curricula of the traditional and modern Tibetan schools. It is important to see how the Tibetan masters understood the ancient Indian poetics.

Some times it is observed that the Tibetan translation of a particular text helps in understanding the Sanskrit text. An example may be quoted from a Buddhist Tantric text, the Guhyasamājatantra, one of the oldest Tantric text of 4th to 5th century A. D. The verse is frequently quoted in other Buddhist Tantric texts as well.

The verse reads thus:

अभावे भावनाभावो भावना नैव भावना ।
इति भावो न भावानां भावना नोपपद्यते ॥

(G. S. ed. B. Bhattacharya, p. 11)

Referring to this verse, G. Tucci says: "The verse is very important since it is meditated upon in the process of the mystic experience connected with maṇḍala of the Guhya (i .e. Guhyasamāja) and the complex and long rituals which it requires. The Tibetan translation of the Guhya is accessible to me in two manuscripts, fairly old, which I found in some monasteries of Western Tibet. Both of them read the verse as follows:

dngo po med pas sgom pa med //
sgom par bya ba sgom pa min //
de ltar dngos po dngos med pas //
sgom pa dmigs su med pa'o // (Tucci 1934-36 : 363)

(The original transliteration is changed as per the current system of transliteration)

On the basis of this translation and the same quoted elsewhere, Tucci suggests that the reading *abhāve* may be corrected to *abhāvena*, as the Tibetan translation *dngos po med pas* points to the instrumental case of the word *abhāva*, and the verse may be translated accordingly. However, this suggestion is difficult to accept. No manuscript of the Sanskrit text has any variant. While it is possible to assume that the text is corrupt in all the manuscripts, it is not necessary to "correct" it on the basis of the Tibetan translation. The Tibetan translation correctly points to the instrumental case of the word *abhāva*, i.e. *abhāvena*, and not the locative *abhāve*. Here it should be understood that the locative itself should be taken in the sense of instrumental. In the Buddhist Tantric texts, such cases are frequently met with (Neuman 1988 : 123-140). It is to be noted further that Candrakīrti's commentary on the Guhyasamāja, the Pradīpoddyotana, interprets the verse in various ways, keeping the word *abhāve* as it is (Guhyasamājatantra-pradīpoddyotanaṭīkāṣaṭkoṭīvyākhyā, p. 31-32). The Tibetan translation thus shows a correct understanding of the texts on part of the translator.

The Tibetan translations of the Sanskrit texts thus prove to be of immense help for editing and understanding the Buddhist Sanskrit texts. It does not however mean that these translations are correct in every respect. It is observed in the case of the translation Aṣṭādhyāyī, the Amarakośa with the Kāmadhenu and some other works that the translations are not reliable. Secondly, in the case of the Tantric works, sometimes the translations are quite defective. The Tibetan masters who have written their own commentaries on these works have some times noted the defects and have suggested a better translation. More over, they have some times used Sanskrit manuscripts of the texts and have also pointed out the variants in the Sanskrit text. Like the Tibetan translations of the original Sanskrit texts, the native commentaries and sub-commentaries composed by Tibetan masters such as Bu-ston, Tsong-kha-pa, Mkhas-grub-rje and so on are essential in order to understand the texts, particularly those on Buddhist philosophy. Tibet is the only country where the tradition of the ancient Buddhist Universities of Nālandā, Vikramaśilā, Odantapurī and others was introduced directly by Indian Pundits such as Padmasambhava, Sāntarakṣita, Kamalaśīla, Dīpaṅkaraśrījnāna and others and continued meticulously and developed faithfully by Tibetan scholars. It is no exaggeration that the Indian tradition of learning existed in those Universities before their destruction has been well-preserved and further developed by monastic universities in Tibet. The tradition of śāstrārtha in an elaborated and systematic manner is still found in the Tibetan universities re-established in India after the Chinese occupation of Tibet. In order to have a correct understanding of Buddhist philosophical texts, it is essential to study Tibetan or at least to know the Tibetan traditional interpretation through their translations in modern languages. There are several Siddhānta texts available only in Tibetan, that explain the position of and the differences between the tenets of the Sautrāntikas, the Vaibhāṣikas, the Yogācārins and the Mādhyamikas. Within the Mādhyamikas, there are two schools, namely, the Svātantrikas and Prāsaṅgikas. And within the Svātantrikas, there are two sub-schools, namely, the Sautrāntika-Svātantrikas and the Yogācāra-

Svātantrikas. Without having known the positions of these different tenets, it is difficult and at times risky to interpret a Sanskrit text.

In the early period of Buddhist studies, scholars concentrated more on the Pali texts and some important Mahāyāna sutras. The Buddhist Tantric texts were mostly ignored. There were very few scholars who took interest in the Buddhist Tantric studies. Some of the scholars had to face carping criticism for their work on the Buddhist Tantric texts. For example, Louis de La Valle Poissin, one of the pioneers of Buddhist studies in the West, is known for his French translation of the Chinese translation of the Abhidharmakośabhāṣya. He also published an important Tantric text called Nāgārjuna's Pañcakrama, a text in the cycle of the Guhyasamājatantra and wrote on Buddhist Tantricism. One of the Western scholars openly expressed his dislike for undertaking such a study of Tantricism. In those days, even in the community of scholars, the Buddhist Tantric works were not generally accepted as the words of the Buddha. Luis de La Vallée Poussin was perhaps hurt by that criticism and returned to the study of monastic Buddhism (Lalou 1988 : xvi). The situation is now changed for the better. A number of scholars, Western and Indian as well, have done pioneering work in the field of Buddhist Tantric studies. Arthur Avalon, G. Tucci, Harprasad Sastri, S. B. Dasgupta, B. Bhattacharya, Rahul Sankrityayan, P. C. Bagchi, D. L. Snellgove, Alex Wayman, T. Skorupski - these are some of the names associated with Buddhist Tantric studies.

In order to edit or restore the lost Sanskrit texts good bilingual dictionaries have become available. The Mahāvyutpatti, the classical Tibetan-Sanskrit Dictionary, prepared in the 8th A.D., perhaps the first bilingual dictionary is a useful tool for the work of edition and translation of a Sanskrit text translated into Tibetan. A new edition of this has been published from Japan. This edition gives the Sanskrit and Chinese equivalents of the Tibetan words. Lokesh Chandra has published a Tibetan-Sanskrit Dictionary in several volumes.

J. S. Negi, Chief Editor, Dictionary Unit of the Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, has done a magnificent work of a new

Tibetan-Sanskrit dictionary for the last twenty-five years and has completed the dictionary in 16 volumes. He has consulted 86 Sanskrit texts along with their Tibetan translations, 11 dictionaries and 10 kośas. The sources comprise many Sūtras, Śāstras and Tantric texts.

In recent years, a number of Buddhist Sanskrit texts, including the Tantric texts have been edited for the first time or re-edited on the basis of newly available material. There are still many more texts available among various manuscript collections. The Tibetan sources have become easily available. There are excellent scholars including the traditional Tibetan ones whose guidance can be available. There exists a good living tradition of the study of various philosophical and other texts among the Tibetan monastic system of education. It is now possible to work on the manuscripts and to regain the lost treasure of Buddhist Sanskrit texts by way of editing, restoring or translating them.

*

References

A) Primary Sources

Ālokamālā. Kambala's Ālokamālā, A Treatise on Buddhist Idealism ed. by Chri. Lindtner, Indiske Studier V, Miscellanea Buddhica, Akademisk Forlag, Copenhagen, 1985, p. 109-221.

Guhyasamājatantrapradīpoddyotanaṭīkāṣaṭkoṭivyākhyā. Ed. Chintaharan Chakravarti, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1984.

Chandoratnākara ed. by Jagadishvar Pandey, Bihar Research Society, Patna, 1988.

Chandoratnākara of Kalikālasarvajña Ratnākaraśāntipāda. Restored, translated and edited by Losang Norbu Shastri, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 1990, See also Hahn 1982.

Tattvasaṁgraha with the commentary Pañjikā, ed. by Swami Dwarikadas Shastri, Vol. 1, Bauddha Bharati Granthamālā, Varanasi, 1981.

Nāṭyaśāstra of Bharatamuni, with the Commentary Abhinavabhāratī by Abhinavagupta, Vol. I. Ed. by R. S. Nagar. Parimal Publications, Delhi - Ahmedabad, 1981.

Nyāyabinduṭīkā (of Dharmottara). In Paṇḍita Durveka Miśra's *Dharmottarapradīpa,* ed. by Dalsukhbhai Malvania, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1955; revised 2nd edition, 1971.

Pañcakramaṭippaṇī of Muniśrībhadra. Introduction and Romanized Sanskrit text, Ed. by Zhongxin Jiang and Toru Tomabechi, Peter Lang, Berne, 1996.

Prajnādaṇḍa. (The Tibetan text and the restored Sanskrit verses, in all 30, reproduced in the Bhoṭaprakāśa). Ed. Vidhushekhar Bhattacharya, University of Calcutta, Calcutta, 1939, 2nd edition, Munshiram Manoharlal, Delhi, p. 3-32.

Patañjali's Mahābhāṣya, Āhnika I. Kielhorn's edition, revised by K. V. Abhyankar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1962.

Madhyamakahṛdayaṁ Bhavyakṛtam. Ed. by Chri. Lindtner, The Adyar Library and Research Centre, The Theosophical Society, Adyar, Chennai, 2001.

Vimalaprabhāṭīkā of Kalkin Śrīpuṇḍarīka on Śrīkālacakratantra by Śrī Mañjuśrīyaśas, Vol. III. Ed. V. V. Dviwedi and S. S. Bahulkar, Rare Buddhist Texts Research Project, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 1994.

Viśālāmalavatī (=Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā), Chapter I. Ed. Ernst Steinkellner, Helmut Krasser and Horst Lasic, China Tibetology Publishing House and Australian Academy of Sciences Press, Beijing-Vienna: 2005.

Śabdakalpadruma, Compiled by Radhakant Dev, Reprint, Nag Publishers, Delhi, 1987, Vol. IV.

The Skandapurāṇa,Volume I. *Adhyāyas* 1-25. Critically edited with a Prologemena and English Synopsis by R. Adriaensen, H.T. Bakker & H. Isaacson, Egbert Forsten Publishing, The Netherlands, 1998.

The Skandapurāṇa, Volume IIa. *Adhyāyas* 26-31.14. The Vārāṇasī Cycle. Critical edition with an Introduction, English Synopsis & Philological and Historical Commentary by H.T. Bakker & H. Isaacson, Egbert Forsten Publishing, The Netherlands, 2005.

B) Modern Works

Aithal, P.

1994 "Sanskrit Manuscript Collection in Europe", *Abstracts,* World Sanskrit Conference IX, Melbourne, p. 4.

Bahulkar, S. S.

1998 In Search of the Verses Quoted in the Vimalaprabhā, *Dhīḥ*, Journal of the Rare Buddhist Texts Research Project, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Vol. 25, p. 156.

Bechert, Heinz

1972 *Über die "Marburger Fragmente" des Saddharmapuṇḍarīka*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Goettingen, No. 1.

1975 The Importance of Central Asian Manuscript Finds for Sanskrit Philology, *Proceedings of the First International Sanskrit Conference*, Delhi (1972), Papers of Section Two, Part I, ed. by V. Raghavan, published by Ministry of Education and Social Welfare, Govt. of India, Delhi, p. 316-22.

Boucher, David

2006 Gāndhārī and the Early Chinese Buddhist Translations: A Reappraisal in light of New Finds", *Abstracts*, World Sanskrit Conference, XIII, Edinburgh, p. 21.

Eimer, Helmut

1983 Some Results of Recent Kanjur Research, *Archive fuer Zentralasiatische Geschichts-forschung, Hept I*, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, p. 5-25.

Hahn, Michael (ed.)

1982 *Ratnākaraśānti's Chandoratnākara,* Nepal Research Centre, Miscellaneous Papers, Kathmandu: Nepal Research Centre.

Hokazano, Koichi

1996 *Lalitavistara no kenkyu* (A Study of the Lalitavistara), Tokyo: Daito-shuppansha.

Hori, Shin'ichiro

2006 Sanskrit Fragments of the Lalitavistara from Central Asia, *Abstracts*, World Sanskrit Conference, XIII, Edinburgh, , p. 74.

Jong, J. W. de

1979 La Madhyamakaśāstrastuti de Candrakīrti, in *Buddhist Studies*, ed. by Grgory Schophen, Berkely: Asian Humanities Press, A Division of Lancaster-Miller Publishers, p. 541-550, See also, Namdol 2006.

Katre, S. M.

1981 *Introduction to Indian Textual Criticism.* Reprint of Second Edition, Pune: Deccan College.

Lalou, Marcelle and Przyluski, Jean

1988 A Brief Biography of Luis de La Vallée Poussin, in *Abhidharmakośabhāṣyam* by Luis de La Vallée Poussin, translated into English from Luis de La Vallée Poussin's French translation by Leo M. Pruden, Berkeley: Asian Humanities Press, p. xv-xix.

Lévi, Sylvain

1922 Presidential Address, Second Oriental Conference, Lahore, p. lxxiii-iv.

Lindtner, Chri.

1985 See Ālokamālā.

Lokesh Chandra.

1982 (1959-1961) *A Tibetan-Sanskrit Dictionary.* New Delhi: International Academy of Indian Culture; compact edition, Kyoto: Rinsen Book Company.

Macdonell, Arthur A.

1900 (1972) *A History of Sanskrit Literature.* 3rd Indian edition, Delhi: Munshiram Manoharlal.

Namdol, Gyalchen

2006 Acārya Candrakīrtikṛta Mūlamadhyamakakārikā Vṛtti Prasannapadā kī Puṣpikā" (Hindi) (The Colophon of the Prasannapadā Commentary on the Mūlamadhyamakakārikā by Acārya Candrakīrti). *Dhīḥ,* The Journal of Rare Buddhist Texts Research Unit, Vol. 41, p. 51-80.

Negi, J. S.

1993-2005 *A Tibetan-Sanskrit Dictionary,* Vols. 1-16. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies.

Neuman, John

1988 Buddhist Sanskrit in Kālacakra Tantra. *Journal of the International Association of Buddhist Studies,* Vol. XI, p. 123-140.

Saito, Akira

1994 On the Difference between the earlier and the Current versions of Sāntideva's Bodhi(sattva)caryāvatāra, with special reference to Chap. 9(/8) entitled: "Perfection of Wisdom, *Abstracts,* World Sanskrit Conference IX, Melbourne, p. 223.

Saloman, Richard

2006 Radiocarbon Dating of Gāndhārī Manuscripts, Results of New Tests, *Abstracts,* World Sanskrit Conference, XIII, Edinburgh, p. 148.

Saloman, Richard and Cox, Collett

1988 Two New Manuscripts of Buddhist Sanskrit Manuscripts from Central Asia, *Journal of the International Association of Buddhist Studies,* Vol. XI, p. 141-154.

Sferra, Francesco

1995 Textual Criticism Notes on the *Vimalaprabhā* by Puṇḍarīka, *East and West,* 45 : 359-364.

Snellgrove, D. L.

1959 *The Hevajra Tantra, A Critical Study,* Part 2, Sanskrit and Tibetan texts, Oxford University Press, London.

Steinkellner, Ernst.

2005 Dignāga's Pramāṇasamuccaya, Chapter 1, mentioned in Jahresberichte des Instituts für Südasien-, Tibet-und Buddhismuskunde der Universität Wien, für die Zeiträume, 1.10.2003-30.9.2004 und 1.10.2004-30.9.2005.

Steinkellner et al

2005 See Viśālāmalavatī.

Tucci, G.

1929 *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts*, Gaikwad's Oriental Series, XLIX, Baroda: Oriental Institute.

1934-36 Some Glosses upon the Guhyasamāja. Mélanges Chinois et Bouddhiques.

Ui, Hakuju, Munetada Suzuki, Yenshô Kanakura and Tokan Tada (ed.)

1934 *A Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons, ('bKa 'gyur and bstan-'gyur)*, Sendai: Tôhoku Imperial University.

Winternitz, M.

1900 (1988) *A History of Indian Literature*, Vol. II. English translation from German by V. Srinivasa Sarma, reprint, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Zeller, G.

1994 On Manuscripts and Letters from Rudolph von Roth's Estate. *Abstracts,* World Sanskrit Conference IX, Melbourne, p. 316-17.

•

Philosophy of *Vipassanā* Meditation : Appreciating the Rationale Basis of the Insightful Meditation

—Sonam Thakchoe—

[Sceptical modern scholarship has so far ignored the philosophical significance of *Vipassanā*. Suspecting it as just another form of mystical religious practice, and therefore lacking any academic value, the academic world often consciously steers clear of *vipassanā*. In this paper however, I intend to make a bold claim that *vipassanā* has a solid philosophical and phenomenological foundation. So the aim of this paper is to demystifying the *vipassanā* by showing the ways in which the principles of *vipassanā* support my claim that it has a profound philosophical foundation. The paper is simply an invitation to anyone, the sceptics and the faithful alike, to consider the strengths and the weaknesses of the arguments presented here. The arguments in the paper unfold progressively, as they are drawn upon the delineation and the discussion of some of the key concepts of the *vipassanā*. Beginning with the epistemological argument of *pañña* (insightful awareness), the paper defends its claim, by way of exploring the phenomenological argument of *vedanā* (experience), the psychological argument of *taṇhā* (craving), the soteriological argument of shaking off the *taṇhā* (craving), the epistemological argument of *sampajañña* (correctly and wholly understanding the reality), the methodological argument of *satipaṭṭhāna* (foundations of mindfulness); and the paper concludes with some practical remarks on the significance of catching the moment as a way of applying *vipassanā* in daily life.]

Introduction

Broadly speaking, there are two ways of cultivating mindfulness (*bhāvanā*). The first, called *samatha-bhāvanā* (often translated as 'calm abiding'), is oriented towards the cultivation of mental serenity, single-pointed attention, and mindfulness. This form of meditation is said to sustain mental vigilance; anchoring its awareness on the reality of phenomenon as it is presented to it moment by moment. Overcoming mental agitation, distraction, drowsiness, stress, anxiety and so on, *samatha-bhāvanā* enhances a sustained clarity and concentration of the mind. *Vipassanā*, often translated as 'special insight', 'penetrating insight', 'insightful awareness', on the other hand, is an awareness of truths as they present themselves by way of penetrating into them, dissecting them and disintegrating them. Mutually complementing

each other, mental serenity provides a sustained mental stability while insightful meditation sustains mental awareness. Even as a preliminary requirement for the practice of *vipassanā, ānāpānasati* - mindfulness of the breath is introduced (*Ānāpānasati Sutta* MN 118). Observing one's respiration (naturally as it comes in and as it goes out) quietens the mind, stills the discursive thoughts, strips away all accretions of memory (mental verbalisations and conceptualisations related to past experience and the future expectations) and allows the mind to stand back as an objective observer. Witnessing the arising and the passing away of all kinds of thoughts, memories and emotions, mind is able to stand solid like a rock undeterred, serene and composed. Coupled with mental serenity, insightful awareness of *vipassanā* is able to objectively engage with reality, letting reality present itself as it is, in any shape or form, without identifying with it or appropriating it.

Vipassanā practice began some twenty five centuries ago, and is very much alive today. Buddhists have been practising it since its early days, and it is now appropriated in modern psychotherapy to treat various forms of mental disorders. Sceptical modern scholarship has so far ignored its philosophical significance. Suspecting it as just another form of mystical and religious dogma, and therefore lacking any academic value, the academic world often consciously steers clear of *vipassanā*. The paper is simply an invitation to anyone, the sceptics and the faithful alike, to consider the strengths and weaknesses of the arguments presented here. The arguments in the paper unfold progressively, as they are drawn upon the delineation and the discussion of the philosophical and the phenomenological bases of seven key claims made in *vipassanā*. Beginning with the empirical and epistemological argument of *pañña* (insightful awareness); the paper, supports its claim, by way of exploring the phenomenological argument of *vedanā* (experience); the psychological argument of *taṇhā* (craving); the soteriological argument of shaking off the *taṇhā* (craving); the epistemological argument of *sampajañña* (correctly and wholly understanding the reality); the methodological argument of *satipaṭṭhāna* (foundations of mindfulness); and the paper concludes with

some practical remarks on the significance of catching the moment as way of applying the *vipassanā* in daily life.

1. The Empirical Argument of *Vipassanā* & Experiential Awareness (*bhāvanā-mayā paññā*)

So let us begin with the first argument which goes as follows: that *vipassanā* (P; Skt. *vipaśyanā*) which means 'to see things in special ways' or 'in the correct way' *(visesa)*, 'in different ways' (*vividhaṃ*) - comprehends the nature of things personally, directly and immediately. This is because the experiential awareness of how things really are *(bhāvanā-mayā paññā)* arises and unfolds entirely within the framework of one's own psychophysical aggregates. To understand this argument, we need to discuss etymology and the definition of the term '*vipassanā,*' and also the way in which *vipassanā* corresponds to lived awareness *(bhāvanā-mayā paññā)*. Etymologically, the root *pas* in the Pali term *vipassana* (P; Skt. *vipaśyanā*) means 'to see', and the particle *vi* means *visesa* 'in a special way'. Less literally it means, *visesa* 'in correct way', *vividhaṃ*, 'in different ways' - comprehending the nature of things multi-dimensionally. The word *vipassanā* comes to communicate the sense of seeing things 'as they really are', 'in a special way', more appropriately, 'in the correct way', 'from different angles'. Defining the term *vipassanā* the *Aṭṭhasālinī* stresses the latter sense, hence, it reads: '*vipassanā* is seeing things from the different angles as impermanent.' (124-134)[1] The *Visuddhimagga-mahāṭīkā,* on the other hand, defines '*vipassanā* as seeing [things] in special ways' (2.427).[2] 'Special way' in the sense that the way in which *vipassanā* sees things is radically different from the commonsense perspective of reality. (We will develop this argument more fully later.) What is crucial to notice in terms of the orientation of *vipassanā* is a twofold arguments: first, that it is always unmediated, because *vipassanā* sees things immediately, directly; second, that it is always non-conceptual, therefore non-linguistic, given the naked

---

1. *aniccādivasena vividhena ākārena passatī ti vipassanā /*
2. *visesato passatī ti vipassanā /*

awareness of what things really *are* through *vipassanā;* that it means a total freedom from any conceptual and linguistic barrier.

This second argument becomes clearer as the discussion focuses on the *bhāvanā-mayā paññā.* In the *Saṅgārava Sutta* of the *Majjhima Nikāya* II: 211 of the Pāḷi canon, there is a reference made to three camps of thinkers: (i) the traditionalists (*anussavikā*), (ii) the rationalists and metaphysicians (*takkī vīmaṃsī*) and (iii) the experientialists. The Buddha says that he belongs to the third group. The rationale behind the Buddha's statement is made clearer in the *Digha Nikāya* III where out of three forms of *paññā* 'knowledge'—*suta-mayā paññā* (P; Skt. *śruta-mayī prajñā*) 'heard-knowledge', *cintā-mayā paññā* (P; Stk. *cintā-mayī prajñā*) 'philosophic-knowledge' and *bhāvanā-mayā paññā* (P; Skt. *bhāvanā-mayī prajñā*) often translated as 'meditative awareness' or 'experiential awareness' or 'lived awareness' - the Buddha inculcates the third. Identifying himself amongst the experientialists, the Buddha recognises the third form of knowledge, the one that springs from the immediate personal experience of the truths as they really are, is more edifying, reliable, and effective, in contrast with the other two forms of knowledge which are theoretical, conceptual, and mediated.

The Buddha's identification with experientialists, on the one hand, and his stress on the cultivation of *vipassanā,* on the other, are therefore closely linked. This is also an indication that the empirical sense of *vipassanā* and that of *bhāvanā-mayā-paññā* corresponds with each other. Both are *bhāvanās*, because both cultivate the awareness of things as they really are, through which the *paññā*, 'insightful awareness', is cultivated.

2. The Epistemological Argument of Insightful Awareness (*paññā*)

The second argument is premised upon a thesis that *vipassanā* is, on the epistemological front, an insightful awareness *(paññā)* of how things really are *(yathābhūtuṃ ñāṇadassanaṃ).* In other words *vipassanā* is seeing and penetrating through things' ultimate truth *(paramattha sacca)* in contrast with the naïve assumption based on reified reality of the conventional/empirical

truth *(sammuti* or *vohāra-sacca).* This must follow because from the standpoint of *vipassanā,* things are seen as dependently co-arisen *(paṭicca-samupaññha),* impermanent *(anicca),* selfless *(anattā)* and empty *(suñña).*

Etymologically *paññā* is derived from the root *ñā* which means 'to know', 'to be aware', prefixed by *pa* meaning 'correctly'. The literal English equivalence of the word *paññā* is therefore 'to know correctly', 'awareness of thing's true nature'. Commonly used English terms such as 'insight', 'knowledge', 'wisdom', and 'awareness', as we can see, convey the aspects of *paññā,* while none of these terms adequately corresponds to the original Pāḷi term. Recognising this limitation, I have consistently used 'insightful awareness' to translate *paññā.* Even then, 'insightful awareness' should not be taken as its equivalent. Taking any English word as equivalent to the original term *paññā* clearly does injustice, in particular, to expressing the subtle nuances, and the multi-dimensional character associated with the word *paññā.*

The traditional Pāḷi texts offer a couple of insightful definitions of the term *paññā.* First, it is defined as *yathābhūtuṃ ñāṇadassanaṃ,* which means 'to see things as they really are'. This definition contradistinguishes *paññā* from the ordinary knowledge of things. While the latter is based on the impression or the perception of the apparent mode of things, *paññā* instead is a direct vision of the true nature of the things—or the ultimate mode of being of things. While *paññā* critically penetrates into the *paramattha sacca* (P; Skt. *paramārtha satya*), 'ultimate truth' for it is the insightful awareness of the penetrating and interlocking nature of all the things. Ordinary knowledge, on the other hand, is premised upon the assumption of reality of the *sammuti* or *vohāra sacca* (P; Skt. *saṃvṛti or vyvahāra satya*) 'conventional', or 'empirical truth' since it is firmly fixed upon the knowing of the conventional aspects or the apparent modes of things.

The second definition of *paññā* says, *pakareṇa jānāti' ti paññā,* 'because it sees [things] from different dimensions, it is *paññā*'. Unlike ordinary knowledge which is often only one dimensional, *paññā* is multi-

dimensional in its perspective, in that it sees things from various angles, on various levels of subtleties. This definition is qualified by two arguments, both based on the two perspectives of the same *paññā*. First, when *paññā* sees the things synthetically, i.e., non-analytically, it knows things from the macro perspective, holistically and constructively, because from this dimension of *paññā,* things are seen as the *paṭicca-samuppanna* (P; Skt. *pratītya-samutpanna*) 'dependently co-arisen' - in that they are loci of inter-relational processes, a matrix of inter-related phenomena, subjected to the constant becoming. Second, when *paññā* engages with the world analytically, it sees things from the micro level, minutely and deconstructively, because from this micro-dimension *paññā* is directly aware of thing's subtle realities of being *anicca* (P; Skt. *anitya*), in 'constant flux', 'ever-changing' and 'ever-becoming'; *anattā* (P; Skt. *an-ātman*), 'not-self'- coreless personality or the lacking of an abiding spirit; and *sūnya* (P; Skt. *śūnya*) 'empty' - devoid of any determinate underlying substance or essence. Both the perspectives of *paññā,* and therefore both the arguments demonstrate a radical departure of *paññā* from the commonsense view of the world wherein, phenomenologically speaking, things are viewed as having inherently enduring substances, an essential core, and the people possessing the abiding spirits, identities, or selves enduring through the time and the space.

The two arguments premised upon the two perspectives of *paññā* are however not contradictory with one another. Rather they are complementary dimensions of *paññā,* as both are coextensive and mutually entail each other, as both function in mutually supportive ways in establishing the lack of essence or any determinate core in everything there is. The contrasting factor between the two arguments is this. To argue that *paññā* sees things macroscopically, is to argue it sees them constructively, interconnectedly and dependently co-arisenly, whereas to argue that *paññā* sees things microscopically, is to argue that it visions them deconstructively, minutely, piercingly, penetratingly. This must follow because while explicitly stressing the constructive approach or its positive mode of seeing things, the

argument implicitly establishes the deconstructive mode of engagement of *paññā*. Explicitly stressing *paññā's* deconstructive mode of engagement, the argument implicitly establishes its constructive mode of engagement. A crucial textual support to this argument comes from the *Saṃyutta Nikāya*, where the Buddha offers the explanation of the way in which *paññā* operates in the four noble truths: 'Bhikkhu, he who sees suffering sees also the origin of suffering, sees also the cessation of suffering, sees also the way leading to the cessation of suffering' (5.437)[1]. The significance of the Buddha's statements is illustrated in the *Visuddhimagga* of Buddhagosa with the help of a simile: as the lamp burns the wick, so *paññā* fully understands suffering, as the lamp dispels the darkness, so *paññā* abandons the origin of suffering, as the lamp makes the light appear, so *paññā* develops the path, as the lamp uses up the oil, so *paññā* realises cessation which brings end to the defilements (Ñāṇamoli, 2001: 809).

So the conclusion from the epistemological arguments is this: whether *paññā* sees things as dependently arisen or it sees them as empty, it essentially does not deviate from seeing how things really are, the central preoccupation of *vipassanā*.

3. The Phenomenological Argument of *Vedanā* 'Experience'

So the question at issue here is how does the *vipassanā* give rise to the *bhāvanā-mayā paññā*? The answer to this question comes from the phenomenological argument of *vedanā* which states: that the *vedanā* (experience constituting the entire physical sensation and psychological/emotional feelings) is the phenomenological foundation for the cultivation of *vipassanā*, for it is fundamentally centred in awakening the phenomenological structure of experience although this is achieved by way of appropriating the *vedanā* itself. This must follow because of an intimate connection between the mind and *vedanā* such that every mental thought results in physical/emotional *vedanā*.

Let us take some time to understand this argument. At the heart of the argument is the role of *vedanā* and the way in which *vipassanā*

1. Yo bhikkhave......dukkhanirodam pi passatī ti.

appropriates *vedanā.* The term *vedanā,* loosely translated as 'sensations' or 'feeling' covers the entire range of physical and mental experiences, therefore I prefer to use the term 'experience' in order to encompass its scope of *vedanā. Vedanā* is defined in terms of fulfilling three criteria: first *yā vedayatī ti vedanā,* 'that which feels the object is *vedanā'*, second, *sā vedayitalakkhaṇā,* 'its characteristic is to experience', and third, *anubhavanarasā,* 'its function is to realise the object' (Buddhagosa, *Visuddhimagga*:101). Drawing upon this definition, *vedanā* is the medium through which the truths about sensory objects are experienced, physically, emotionally or psychologically.

Concerning the relationship between the mind and the *vedanā,* in the *Aṅguttara Nikāya,* the Buddha issues one of his famous injunctions: *vedanāsamosaraṇā sabbe dhammā* 'everything that arises in the mind (*dhamma*) flows through the bodily sensations' (3.10.58). This passage is profoundly significant in understanding the argument at stake here, for it cuts through the practical and the philosophical underpinnings of *vipassanā* as it dissolves the problematic subject-object, (*nāma* 'mind'/*rūpa* 'matter') dichotomy, and establishes the ground for understanding them as closely inter-related phenomena. The *nāma* consists of *citta*, 'consciousnesses' and *dhammas*, 'mental concomitants' arising in the *citta,* whereas *rūpa* consists of *kāya*, 'physical body' and *vedanā* 'sensation' arising on the *kāya.*

Two premises underlie the principle in the Buddha's injunction. Both the premises defend the thesis of an undivided unity that exists between mind and matter and *vedanā* is that which brings the two together. First, and indeed the more explicit one is this: that all *dhammas* - namely, thoughts and emotions - that arise in the mind quickly change into matter as bodily *vedanā*, 'bodily sensation' because whatever arises in the mind, say anger, ill-will, hatred, instantly culminates in unpleasant bodily sensations. Whereas the consciousness saturated by love, benevolence, and goodwill instantly culminates in pleasant bodily sensations. Also crucial to understand what is at stake in the first premise is the second premise implicit in the Buddha's injunction, which states as follows: Just as the mind

transforms into matter (although predominantly into mental states), so the matter transforms into the mind (although predominantly into material phenomenon), because the *vedanā* flowing on the body triggers the mental *dhammas* of thoughts and emotional responses. This must follow because as a response to the pleasant bodily sensation, craving and clinging arise, as a reaction against the unpleasant bodily sensation, aversion, anger, hatred and ill-will arise, and as a response to the neutral bodily sensation, ignorance and indifference arise.

Underpinning both the premises is the idea the Buddha expresses in the *Aṇguttara Nikāya*, which states: 'within every *dhamma vedanā* is present' (AN III 10.58). What this means is that *dhammas* of thoughts and emotions arise in the mind as result of the reactions against the *vedanā* flowing on the body. *Vedanā* on the body, on the other hand, arises due to the response to the *dhammas*, psychological/emotional *vedanās* in the mind. Whether it is the bodily *vedanā* giving rise to the mental *vedanā* or the mental *vedanā* giving rise to the bodily *vedanā*, in either case the presence of *vedanā* is the key. Based on this principle *vipassanā* employs the bodily *vedanā* as an instrument in its pathway to transform the *dhammas* of anger, of attachment and of ignorance in the mind. The application of *vedanā* to this end also follows from the arguments discussed earlier: that it is through the *vedanā* as a medium the sensory objects are experienced and that it is through the medium of *vedanā* alone that the *paññā*, 'insightful awareness' of *anicca* 'impermanence', *dukkha* 'suffering', and *anattā* 'not-self' and *sūnyatā* 'emptiness' is developed.

Seeing the centrality of *vedanā*, in the *Aṅguttara Nikāya*, the Buddha goes even further: 'To one who experiences *vedanā*, monks, I teach the truth of suffering, I teach the truth of the arising of suffering, I teach the truth of the cessation of suffering and I teach the truth of the path leading to the cessation of suffering' (AN 1.3.62).[1] There are four premises supporting

1. *vediyamānassa kho panāhaṃ bhikkhave, idaṃ dukkhaṃ ti paññāpemi, ayaṃ dukkha-samudayo ti paññāpemi ayaṃ dukkha-nirodho ti paññāpemi, ayaṃ dukkha-nirodha-gāminī-paṭipadā ti paññāpemi* /

the Buddha's claim: first, that the *vedanā* is the basis through which one develops a correct realisation of the truth of suffering - suffering of suffering, suffering of change and pervasive and conditioned suffering - because such realisation requires directly experiencing the unpleasant *vedanās* of suffering, physically, emotionally and psychologically. Second, that *vedanā* is the phenomenological basis through which one abandons the truth of arising of suffering - karma, afflicted thoughts and emotions - because such abandonment requires experiencing, through the medium of *vedanā,* the way in which the afflictive emotions, thoughts and karma result in suffering. Third, that *vedanā* is the phenomenological basis through which one attains freedom from or cessation of the suffering - nirvāṇa and buddhahood - because the freedom from suffering is the freedom from the truth of arising of suffering at the level of physical/emotional/psychological *vedanā.* Finally, that *vedanā* is the phenomenological, basis through which one develops the truth of path leading to the cessation of suffering - the eightfold noble path - because these paths are progressively internally experienced through the *vedanā* within oneself guided by right understanding.

All the premises presented above definitively demonstrate that *vedanā* is the phenomenological instrument through which one develops *paññā,* insightful awareness of the four noble truths and the other relevant insights that emerge from it. This conclusion must follow from the fact that *vedanā* constitutes the entirety of our experience, and that *vedanā* is instrumental in order to develop a direct awareness of truths (suffering, origin, cessation and path). It therefore makes perfect sense that the Buddha teaches *vipassanā* only to those who can experience the *vedanā,* after all *paññā,* an insightful awareness, can only emerge with the experience of *vedanā* as its phenomenological basis.

4. The Psychological Argument of *Vedanā* (Experience) & *Taṇhā* (Craving)

Vedanā is, as argued above, the locus of developing *vipassanā,* because the latter is founded upon the *pañña,* insightful awareness of *vedanā.* It is

important to bear in the mind that *vedanā* - experience of physical sensations, emotional/psychological feelings - however is not in itself constitutive of the *paññā* despite it providing the basis for the arising of *paññā,* for the latter depends on the direct awareness of the former. This follows because the same *vedanā* can also be the basis from which the arising of *avijjā* 'ignorance', 'confusion' - the antithesis of *paññā* - occurs. To clarify: a correct understanding of the nature of *vedanā* constitutes *paññā,* hence, *vipassanā* employs *vedanā* as a means to realise *nibbāna* (P; Skt. nirvāṇa) 'ultimate freedom', the failure to realise the true characteristics of *vedanā* however, constitutes a bondage in the saṃsāric suffering as it leads to the arising of *taṇhā* 'craving', to *upādāna* 'clinging' and to *bhava* 'becoming'. To be sure, depending on the response to *vedanā,* the latter either becomes a vehicle to saṃsāric bondage or to *nibbānic* freedom. This distinction in the uses of *vedanā,* so vital in the philosophy and the practice of *vipassanā,* takes us into the next major argument.

Vedanā is the phenomenological basis for the arising of the psychological/emotional conditioning of *taṇhā* on three grounds: that *taṇhā* of craving arises in response to the pleasant experience; that *taṇhā* of aversion arises in response to the unpleasant experience; and that *taṇhā* of ignorance arises in response to the neutral experience. These must follow because *taṇhā* arises in response to *vedanā* - physical/emotional/ psychological experiences - as the result of the contact between the senses and the sensory objects, and that *vedanā* is the crucial link between desire and the object of desire upon which it is fixated.

What this argument points to is the existence of an invariable link between *vedanā* and *taṇhā* (P; Skt. *tṛṣṇā*) 'craving ' - conditioned by the defilements of craving, aversion, ignorance, inner drives, thirsts - to reach out for the pleasant experience, or the urge to repel the unpleasant experience, or simply to ignore the indifferent experience, because *taṇhā* arises in response to the type of *vedanā.* *Taṇhā* consists of the psychological and emotional fixation through craving, aversion and ignorance, where as *vedanā* is the crucial link between craving and the objects of craving,

aversion and the objects of aversion, indifference and the objects of indifference. This argument also explains the reason behind the central preoccupation of *vipassanā*, namely, to develop a heightened awareness of *vedanā* (especially bodily sensations) free from any reaction to it whatsoever, for only such awareness of *vedanā* has the capacity to eradicate the fixation of *taṇhā*.

While the commonsense assumption is that craving arises exclusively from sensory objects, which is to say that sense objects themselves lead to the arising of craving (*saḷāyatanapaccayā taṇhā*), the philosophy of *vipassanā* however argues differently. It maintains that *vedanā* is the vital link between the senses and the sensory objects, and therefore, argues that sense objects lead to the arising of *vedanā* (*saḷāyatanapaccayā vedanā*), and *vedanā* in turn leads to the arising of craving (*vedanā paccayā taṇhā*). Three premises support the thesis that *vedanā* is the missing link between the sense objects and the *taṇhā*. *Taṇhā* arises at the level of *vedanā* because it is either conditioned by craving that arises in response to the pleasant *vedanā* (pleasant sensations/feelings immediately flowing on one's body and in the mind but not from the pleasant objects themselves); or it is conditioned by aversion that arises in response to the unpleasant *vedanā* (unpleasant sensations/feelings immediately flowing on one's body and in the mind but not from the unpleasant objects); or conditioned by ignorance that arises in response to the neutral *vedanā* (neutral sensations/feelings flowing immediately on one's body and in the mind, not from the neutral objects themselves).

All three premises point to the effect that the root of the human problems is the mental conditioning or the fixation of *taṇhā* (intuitive and instinctive drives), and that it is deeply seeded in *vedanā*. Therefore *taṇhā* must be addressed or eradicated at the level of *vedanā*. Consider an alcoholic and a drug addict. An alcoholic knows, at least on the intellectual front, perhaps even on the physical level, that too much consumption of alcohol is ruining his life - the loss of wealth and health. A drug addict also knows very well that his habit of abusing drugs is gradually abusing himself. In

spite of having the intellectual knowledge of the harmful nature of their habits, both the alcoholic and the drug addict continue the abusive life-styles nevertheless. The question is "why?" For the Buddha, the answer is simple. While the addiction occurs at the level of bodily *vedanā* as a reaction to the apparent bodily pleasantness, the knowledge about the harmful affects of the addiction is only an intellectual one, and does not arise from the level of experience. Freedom from the deep seated addiction however must arise, according to the *vipassanā* tradition, from the actual experiential insight, therefore from the realisation of truth at the level of *vedanā*, experience, rather than mere intellectual understanding.

The realisation of truth at the level of *vedanā* is precisely the entire focus of the function of *vipassanā*. The reason is as follows: The addictive nature of *taṇhā* ceases to arise with the cessation of the reaction against *vedanā*, as it is the latter that fuels the former. The reaction against the *vedanā* ceases with the arising of equanimity, an objective awareness of characteristics of *vedanā*, realising it in constant flux - vision of it as arising (*samudaya-dhamma-anupassī)* and vision of it as ceasing (*vaya-dhamma-anupassī)*. Observing all forms of *vedanā* with the vision of equanimity, *vipassanā* stops the arising of *taṇhā* at the level of bodily and emotional experience since *vipassanā* stops feeding *taṇhā* by reacting against *vedanā* bodily and mentally. This must follow because *vipassanā* is the cultivation of awareness of equanimity with respect to all forms of *vedanā*, both physical and mental.

It is clear then that the way in which *vipassanā* responds to *vedanā* is in having neither one with *taṇhā* of craving for pleasant experience nor one with *taṇhā* of aversion for unpleasant experience nor with *taṇhā* of indifference to neutral experience. Rather the response of *vipassanā* entails an attentive awareness with equanimity, knowing objectively, *vedanā* as the process of arising and passing away (*uppādavaya dhammino*), of the transient (*anicca)*, of the stressful (*dukkha)*, of the selfless (*anattā*). When the arising of *taṇhā* stops through the practice of *vipassanā*, only then dawns the freedom from the addictive nature of *taṇhā* with respect to all forms of

experiences of *vedanā*. The Buddha, in the *Brahmajāla Sutta*, supports this argument when he proclaims: 'Having experienced as they really are, the arising of sensations, their passing away, the relishing in them, the danger in them, the release from them, the enlightened one, O monks, has become free without grasping' (DN 1.36).[1]

The conclusion of the psychological argument is that the problem of the addictive fixation of *taṇhā* for anything - including obsession to drugs, alcohol, junk food, or any other sense object - must be addressed at the level of sensation. Given the *vipassanā* claims to attend to the problem of the addictive fixation of *taṇhā* at the level of *vedanā*, experience, we will find out: How does it do it? The answer to this question comes from the argument related to the inner workings of *vipassanā*, to be more precise, the soteriological argument pertaining to the way in which *vipassanā* shakes off the fixation of *taṇhā* for the pleasant, the unpleasant, and the neutral *vedanās*.

5. The Soteriological Argument of *Vedanā* (Experience) & *Taṇhā (Craving)*

As argued earlier, the problem of suffering is deeply rooted in *taṇhā*, and *taṇhā* in turn is seeded in *vedanā*. *Taṇhā* of craving arises due to the thirst for the pleasant experience, *taṇhā* of aversion arises in reaction against the unpleasant experience, and *taṇhā* of ignorance arises due to the indifferent attitude towards the neutral experience. Strictly speaking, suffering arises with the arising of *taṇhā*, and there is no temporal sequence between the two. Suffering is inevitable so long as *taṇhā* persists, since the latter is the former. From this it follows that the freedom from suffering means the eradication of *taṇhā* - releasing oneself from the fixated addiction of cravings at the level of *vedanā*. The process of release, according to the *vipassanā* tradition, occurs at the level of *vedanā*, direct experience. What this means is that no amount of intellectual exercises, devotional practices, or emotional reactions against the deeply seeded conditioning of *taṇhā*, it is

---

1. *Vedanānaṃ samudayañca atthaṅgamañca assādañca ādīnavañca nissaraṇañca yathābhūtaṃ viditvā anupādā-vimutto, bhikkhave tathāgato.*

argued, could release oneself from the suffering because none of these attends to the root of *taṇhā* - that is, none of these superficial responses sever *taṇhā* at the level of *vedanā*.

So we turn to the next argument. The thesis is that *vedanā* is the pathway through which *vipassanā* achieves the psychological/emotional freedom from the conditioning of *taṇhā* and it is corroborated by threefold premises:

* first, addiction to *taṇhā* of craving to pleasant experience (*vedanā)* is eradicated by means of employing the pleasant experience because the addiction of craving *(taṇhā)* arises in response to the pleasant *vedanā*;
* second, addiction to *taṇhā* of aversion to unpleasant experience (*vedanā)* is eliminated by the means of the unpleasant experience because it arises in response to the unpleasant experience; and
* third, addiction to *taṇhā* of ignorance to neutral experience is eradicated by the means of the neutral experience because it arise in response to the neutral experience.

The argument takes into account the way in which *taṇhā* arises in response to *vedanā* - physical/emotional/psychological experiences - as a result of the contact between the senses and the sensory objects, and therefore *vedanā* is the crucial link between the sensory objects and the senses. The three premises are drawn from three different expressions of *taṇhā* (of craving, of aversion and of ignorance), and three approaches to eradicating *taṇhā* (three modes of employing the *vedanā* in the *vipassanā*). Let us turn to the trio one at a time:

5.1. Appropriating the Unpleasant Experience

The first of the trio is the premise concerned with the means to be appropriated in eradicating *taṇhā* of aversion towards the unpleasant *vedanā*. The argument comes from the *Saṃyutta Nikāya*, which reads: 'Eradicate the latent tendency of aversion using unpleasant sensation', it says (SN 2.4.251).[1] Putting the point differently, an unpleasant *vedanā* itself is

---

1. *dukkhāya, vedanāya paṭighānusayo pahātabbo* /

employed as the means to eradicate *tanhā* of aversion towards the unpleasant *vedanā* because aversion to an unpleasant experience arises in response to the unpleasant *vedanā* flowing either on ones body or in one's mind. In the *Nakulapitusutta* of the *Saṃyutta Nikāya*, we read an incident occurred in the Buddha's lifetime. That incident clarifies the idea of appropriating the painful bodily sensation as a tool for eradicating the mental aversion. It is said that Nakulapitā and his wife loved the Buddha dearly like their own son, and they regularly went to see him. As Nakula grew old, his health did not permit him to see the Buddha as he would have liked. When the Buddha saw him sad and depressed as the consequence, the Buddha offered this advice: 'Dāyaka! This body is always overwhelmed by diseases; it is just like an easily breakable egg. As it is covered with a thin layer of skin, it is always subject to outward dangers. Dāyaka! It is nothing but foolish when a person says about this—"I am really healthy". Dāyaka, you have to train yourself like this—'Though my body has pain, I will leave my mind unhurt' (SN 2.2 [VRI 2.3.1])

Here are the reasons behind the Buddha's advice: While facing some form of physical pain is an inevitable fact of life, mental suffering is not. Physical suffering associated with illness, aging and death, it is argued, does not necessarily lead to mental strife, depending on the response to physical pain, it can become a vehicle to attaining nirvāṇa. If the response to physical pain is one of a conditioned reaction with *taṇhā* of aversion, the consequence is naturally emotional and psychological strife, because of the causal connection between the two. Whereas if the response to physical pain is one of understanding with an insightful awareness, free from the habit of conditioned reaction of *taṇhā*, naturally the consequence is emotional and psychological joy and freedom, because of the causal connection between the two. In contrast to mental *dhammas* which necessarily transform themselves into the bodily *vedanās*, as argued earlier, bodily *vedanā* does not mechanically transform itself into the mental *dhamma*. An unpleasant bodily *vedanā* only leads to the arising of mental agony in the presence of the reactions against *vedanā*. The implication behind the Buddha's advice to Nakula is, in spite of the fact that one is afflicted by physical pain, one does

not necessarily undergo mental agony as a result. Should physical pain itself be appropriated as a means of stopping the conditioned reaction of *taṇhā* to the painful physical experience, the arising of mental agony ceases. Therefore one is released from the psychological aversion and mental strife associated with it. In this way the practice of *vipassanā* protects the mind from being hurt by one's physical illness, and this is the essence of the Buddha's message to Nakula.

To understand the premise at issue, the distinction drawn between physical pain and mental agony needs to become clearer. And to understand fully the implication of physical pain being appropriated as a means to eradicate the mental agony, we turn to the Buddha's definitions of *dukkha* ('bodily pain') and *domanassa* ('mental agony'). In *the Dīgha Nikāya*, the Buddha describes *dukkha*, 'bodily pain' in the following terms: 'What now, O monks, is pain? If there is, O monks, any kind of bodily pain, any kind of bodily unpleasantness or any kind of painful or unpleasant sensation as a result of bodily contact—this, O monks, is called pain' (DN 2.393).[1] Characteristically, *dukkha* is any bodily unpleasant sensation. Causally, *dukkha* arises due to the bodily contact with its corresponding objects. A contact between the body and the external objects results in the physical pain, that is, whether or not there is no mental reaction involved. In contrast, a contact between the bodily pain and the mind (that is, mental reaction to the physical pain) results in both the bodily and the mental pain because of the presence of the mental response to the painful bodily sensation. In this respect, bodily pain should not be taken as purely physical. In the presence of the mental consciousness, any type of *vedanā* must be felt or experienced, either bodily, or mentally, or both bodily and mentally. The body alone cannot make any sense of *vedanā*, so if there is no concept of pain, there is neither the pleasure nor the neutral in isolation of the mental function.

---

1. *Katamañca, bhikkhave, dukkhaṃ? Yaṃ kho, bhikkhave, kāyikaṃ dukkhaṃ kāyikaṃ asātaṃ kāyasamphassajaṃ dukkhaṃ asātaṃ vedayitaṃ, idaṃ vuccati, bhikkhave, dukkhaṃ /*

How is physical pain, *dukkha* different from *domanassa*, mental agony? On the latter, the Buddha has this to say: 'What now, O monks, is agony? If there is, O monks, any kind of mental pain, any kind of mental unpleasantness or any kind of painful or unpleasant feeling as a result of mental contact—this, O monks, is called agony'(DN 2.394).[1] *Domanassa* is literally translated as 'mental agony'. In a stricter sense, it is characterised as emotional/psychological grief', emotional/psychological unpleasant experience, or what is termed simply as 'unpleasant inner feelings'. Causally, *domanassa* is produced from the mental contact with the mental objects such as ideas, beliefs, desires, fears, anger or reaction against the external objects.

Of *domanassa*, 'mental agony' and of *dukkha* 'bodily pain', the latter is appropriated as a pathway to eradicate the former. There are couple of reasons for this. First, from a practical point of view, the physical *vedanā* of pain is a more tangible experience and more suited to the development of the insightful awareness and equanimity compared to the mental *vedanā* of agony which is more fluid and abstract. Second, because mental agony is triggered by reacting against the physical pain, a non-reactive awareness of the physical pain gradually weakens the mental agony, and eventually, eliminates it entirely. So *dukkha*, 'physical pain' is employed as an instrument to eradicate *taṇhā* of aversion, to shake off *domanassa*, 'mental agony' that arises from the unpleasant bodily *vedanā*.

Let us have a closer look at how this works in *vipassanā*: Ordinarily the mind is conditioned to react against anything that is physically unpleasant. Therefore typical response to the flow of painful experience on the body is one with the *taṇhā* of aversion. Constituted by four interrelated activities, this response: first exaggerates the physical pain as something unbearable; second robs of mental composure, equanimity and objectivity; third gives rise to mental agitation, agony and stress; and finally, compels

---

1. *katamañca bhikkhave, domanassaṃ? Yaṃ kho, bhikkhave, cetasikaṃ dukkhaṃ cetasikaṃ asātaṃ manosamphassajaṃ dukkhaṃ asātaṃ vedayitaṃ, idaṃ vuccati, bhikkhave, domanassaṃ.*

the mind to identify itself with the mental agony - now it thinks, 'I am in the pain', 'I am sick', 'I am this', and 'I am that'. These are the ways in which *taṇhā* of aversion, reacting against the physical unpleasant experience, conditions the mind into producing more psychological agony. The task of *vipassanā* is to decondition the habitual pattern of *taṇhā* of aversion - to stop *taṇhā* of aversion from habitually feeding itself on the vicious cycles of negative thoughts produced from reacting against the unpleasant physical experience. Instead the response of *vipassanā* is to develop an objective awareness of the physical pain as it is. In so doing, an insightful awareness of the underlying characteristics of the physical pain come to the fore. That is, an awareness of even the most painful sensation as subjected to the law of flux - constantly becoming and constantly passing away - and that physical pain is essentially a locus of empty process, utterly lacking any substance or core. Understanding the pain in this way undermines the conditioned habit of the mind to react with the *taṇhā* of aversion, and thus allows the unfolding of the inner composure, mindfulness and objective observation. Stilled awareness, freed from the habitual conditioning of reaction, released from the ensnares of *taṇhā,* progressively heals the mental stress and agony - the body might be plagued by the physical pain, but the mind is able to retain sustained serenity and insightful awareness.

In this way a proper practice of *vipassanā* prevents *dukkha* 'physical pain' from becoming a *domanass* 'mental' and 'psychological problem' - a painful physical sensation is now left confined to the physical domain, and it no longer feeds into a psychological reaction. A gradual progression on the path of *vipassanā* steadily weakens the conditioned, habitual reactive mind, *taṇhā* of aversion, and consequently attains a gradual release from the *domanassa,* 'mental agony' by means of appropriating the physical *dukkha.*

5.2. Appropriating the Pleasant Experience

The second premise, on the other hand, is concerned with the eradication of *taṇhā* of craving for the pleasant *vedanā.* Again this premise comes from the *Saṃyutta Nikāya*'s passage which reads: 'Eradicate the latent tendency of

craving through the pleasant sensations' (SN 2.3.251).[1] The *Paṭṭhāna* also states: 'Dependent on the pleasant bodily sensations ... *vipassanā* arises ... Path arises ... Knowledge arises ... attainment of [*nibbāna*] arises' (1.1.423).[2] Both the texts suggest the appropriation of pleasant *vedanā* as means to come out from *taṇhā* of craving for the pleasant *vedanā*. So the argument goes like this: that pleasant *vedanā* itself is employed as the means to eradicate *taṇhā* of craving towards the pleasant *vedanā* because the origin of craving is a pleasant experience, as it arises in response to the pleasant *vedanā* flowing either in ones body or in ones mind.

The issue here is: how is the pleasant bodily experience employed as a vehicle to eradicate *taṇhā* of craving towards the pleasant sensation? To answer this question, and therefore to explain the argument, it is helpful to draw upon the distinction the Buddha makes between *sukkha* 'pleasant bodily sensations' and *somanassa* 'pleasant mental feelings' in the *Dīgha Nikāya*. The Buddha defines *sukkha* as any kind of bodily pleasure, any kind of bodily pleasantness or any kind of pleasurable or pleasant feeling as a result of bodily contact. Whereas *somanassa*, according to this definition, is any kind of mental joy, any kind of mental pleasantness or any kind of joyful or pleasant feeling as a result of mental contact. Of the two, *sukkha* is bodily, whereas *somanassa* is psychological/emotional.

Ordinarily the mind is conditioned to react to anything that is *sukkha*, physically pleasant. A typical response to the flow of pleasant experience on the body is with *taṇhā* of craving, clinging and grasping. Constituted by four interrelated activities pertaining to *taṇhā* of craving, this response: first, exaggerates the nature of physical pleasantness; second, yields to the attachment or clinging to the pleasure causing mental unbalance and disturbing its inner composure, equanimity and objectivity; third, produces mental stress and frustration as a consequence of reaching out for

---

1. *sukhāya, bhikkhave, vedanāya rāga anusayo pahātabbo ..,*
2. *Pakatūpanissayo—kāyikaṃ sukhaṃ upanissāya. ... vipassanaṃ uppādeti, maggaṃ uppādeti, abhiññaṃ uppādeti, samāpattiṃ uppādeti.*

the illusive pleasure; finally, conditions the mind to naively assume the sense of substance-self identifying oneself with the physical pleasure - 'I am happy', 'I want happiness'. In this manner, the fixation of *taṇhā* transforms the physical pleasantness into a psychological conditioning. So the primary task of *vipassanā* is to mindfully deconstruct this habitual pattern of the mind, and free the mind from this fixated conditioning. Consequently, the mind, instead of reacting against the pleasant bodily sensation with *taṇhā* of craving, clinging and grasping, it develops an insightful awareness of the true characteristics of the pleasant bodily experience as its response. In so doing, even the most blissful bodily sensation is now seen as subjected to the law of flux—constantly becoming and constantly passing away, essentially lacking any substance or core. Realising the pleasant bodily experience in the way it is described, *vipassanā* releases the mind from its conditioned habit of reacting with the *taṇhā* of craving, thus sustaining mental calmness and composure, mindfulness and objective awareness.

A stilled mind unaffected by the habitual conditioning of craving, clinging, grasping, is progressively released from the snares of *taṇhā,* and therefore relieves itself from the mental stress and frustration fuelled by unfulfilled desires. The insightful awareness cultivated through the *vipassanā*, in this way, prevents *sukkha* 'physical bliss' becoming a *domanassa* 'mental/psychological grief. Blissful physical sensation is left confined to a physical limit without allowing it to fuel the psychological want. Progressively *vipassanā* weakens the fixation of *taṇhā*, so there is a gradual emergence of the freedom from the *domanass*, mental agony, frustration, upsets, yearnings. As *taṇhā* of craving for pleasant experience steadily weakens, simultaneously, there is a steady growth of *somanassa* 'inner joy', 'contentment', 'peace' and 'tranquillity. This implies that the rationale behind the *vipassanā's* appropriation of *sukkha* as a pathway to eradicate the *taṇhā* of craving, clinging and grasping for the pleasant *vedanā* must not be construed as a way of getting rid of the pleasant experiences, it simply is not the case. On the contrary the more one eradicates the *taṇhā* of

craving the more profound and blissful one's experience of joy and satisfaction become.

5.3. Appropriating the Neutral Experience

Finally, the third premise is concerned with the eradication of *taṇhā* of ignorance towards neither pleasant nor unpleasant sensation (*adukkham-asukhā vedanā)* which states: that neutral *vedanā* is appropriated as the means to eradicate ignorance or indifferent attitude towards the neutral experience. This is tenable because of the causal relationship between the two - the fact that ignorance arises from the neutral experience is the result of *taṇhā's* response to the neutral experience. Again the source of this argument is the *Saṃyutta Nikāya,* for it reads: 'Eradicate the latent tendency of ignorance using neither pleasant nor unpleasant sensations' (SN 2.4.24).[1]

Unlike the more obvious characteristics of the pleasant and the unpleasant bodily experience, neutral experience is subtler, and therefore indifference is the typical reaction to this experience. Indifference might not stir up destructive emotions to the extent the pleasant and the unpleasant experiences do, but it is nevertheless causally produced by the power of ignorance, deluded mind - the lack of *paññā,* insightful awareness of the true nature of neutral sensation/feeling. Since ignorance is either actively reifying cognitive process or fixated upon the reified objects, it obscures the mind from realising the correct nature pertaining to neutral sensations/feelings and negatively conditions the mind to feed upon the distorted tendency of *taṇhā* of ignorance towards neither pleasant nor unpleasant sensation. Breaking this conditioned habit by way of cultivating the awareness of the true characteristics pertaining to the neutral sensations/feeling, and thus eradicating the ignorance is therefore the primary task of the *vipassanā* in the third approach.

Comparatively stated, neutral experience is subtler than the pleasant and unpleasant bodily sensations. That is, neutral experience is more difficult to be felt or sensed both bodily and mentally. For this same reason

1. *"adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo anusetī" ti* (MN 1.465).

ignorance is more difficult to eliminate since its object is less obvious. Employing the neutral sensation as a pathway to eradicate *taṇhā* of ignorance requires the mind to be ever more single-pointed, vigilant and observant. The danger of the mind losing its objective clarity and a balanced gaze is that this could stir up more turbulent emotions and thoughts on the surface of the mind, thereby overshadowing the neutral sensations. An insightful awareness of *vipassanā* realises the true nature of the neutral experience as transient, essentially coreless. As a result deluded, indifferent attitude towards the neutral sensation no long persists. To be sure, neutral experience persists, but once the insightful awareness of *pañña* replaces *taṇhā* of ignorance, the latter ceases to be operative.

Briefly stated: because of the subtler nature of *taṇhā* involved, the operation of the third approach, the approach itself is thus subtler than the two previous techniques - namely, freedom from *taṇhā* of craving for the pleasantness by appropriating the pleasant experience as a vehicle, and freedom from the *taṇhā* of aversion for unpleasantness through the medium of the unpleasant experience. All three premises are complementary since they are drawn upon the three approaches by which the addictive conditioning of *taṇhā* is eradicated. So the implication of each premise needs to be understood in the light of the other two. This follows because the three ways in which *vedanā* is appropriated to eliminate the habitual conditioning of *taṇhā,* with all three functioning in a complementary manner, supporting each other, and operating interdependently of one another. Weakening *taṇhā* of aversion towards the unpleasant experience, *vipassanā* indirectly undermines *taṇhā's* fixation through craving and clinging towards the pleasant sensation and, so also, the indifference towards the neutral sensations. Also by weakening the *taṇhā*'s addictive nature of craving and clinging, *taṇhā*'s conditioned habit of aversion and ignorance is also undermined. That said, the initial weakening and the eventual elimination of the conditioned habit of *taṇhā* to react to the experience is a very delicate and difficult task. To set the mind totally free from the conditioned habit of *taṇhā*

the *Saṃyutta Nikāya* (SN 2.4.257)[1] proposes a sustained practice of *sampajañña* - mindful and objective response with the eye of *paññā*, insightful awareness which realises the true characteristics constituting the entire field of *vedanā*.

6. The Epistemological Argument of *Sampajañña* ('thorough understanding') and *Vedanā* (Experience)

This takes us to the sixth major argument which states: that the mind experiences the true freedom of release from the conditionings of *taṇhā* only when *sampajañña* fully establishes the entire field of *vedanā*, the domain of experience, as coreless, empty, transient, perishable, conditioned and dependently co-arisen, such that the very fabric of *taṇhā* is destroyed and is made inoperative. This follows because *sampajañña* attacks the very basis upon which *taṇhā* clings, and given *vedanā* is that to which *taṇhā* is fixated upon, *sampajañña* critically and deconstructively engages with *vedanā* penetratingly and piercingly such that *vedanā* no longer appears to be intrinsic. On the critical investigative approach of *sampajañña*, *vedanā* is established as neither inherently pleasant, nor inherently unpleasant nor inherently neither nor inherently both, rather the entire field of experience is established as empty of any intrinsic property of its own, and therefore coreless, transient, perishable, conditioned and dependently arisen. Once the awareness of the reality of *vedanā* is established, *taṇhā's* conditioned habit of reacting with craving, aversion, and indifference becomes inoperative.

The content of this argument is not entirely new. All the previous arguments and the follow up discussions touch upon the substance of this argument. While this argument specifically attributes a critical investigative awareness as the property of *sampajañña*, the discussion hitherto treats this critical cognitive skill as a generic quality attributed to *paññā*, insightful awareness, and of *vipassanā*. What it means in essence is this: *vipassanā* is

1. *Tissa imā, bhikkhave, vedanā aniccā saṅkhatā paṭiccasamuppannā khaya-dhammā vaya-dhammā virāga-dhammā nirodha-dhammā* .

pañña, and *pañña* is *sampajañña,* and *sampajañña* is a thorough understanding with critical, investigative, holistic, immediate, and multi-dimensional knowledge of how things really are, in the current context within the field of experience. They can also be defined in the reverse order: *sampajañña* is *pañña*, and *pañña* is *vipassanā.* This definition is tenable on the ground that all these terms are equivalent and mutually coextensive - all engage with their objects critically, investigatively, holistically and with thorough vision of what they are.

Etymologically, the term *sampajañña* has the prefix *sam*, meaning 'thoroughly' or 'fully' or 'totality', followed by *pa,* meaning 'correctly' and then *jañña,* 'knowing with wisdom' or 'thorough understanding' - hence, *sam + pa + jañña*, 'knowing correctly with wisdom', 'knowing in totality/fullness with a thorough understanding'. The etymological sense of the term *sampajañña* is confirmed through the definition of the word provided in the *Dhammasaṅgaṇī*:

> What is *sampajañña*? That which is wisdom, understanding, analysis, depth analysis, truth-analysis, discernment, discrimination, differentiation, erudition, proficiency, skill, examination, consideration, close examination, breath, sagacity, guidance, insight, thorough understanding of impermanence, ... right view - this is called *sampajañña* (*Dhammasaṅgaṇī,*1359; see *Vibhaṅga*, 360; and *Puggalapaññatti*, 80).[1]

The same text, in brief, says 'insightful awareness itself is *samapajañña*' (*sampajaññaṃ ti paññā*). Glossing over the definition the *Dīgha Nikāya Ṭikā* states: 'one who understands the totality clearly with wisdom from all angles, or one who knows distinctly, has *sampajañña*' (DNT 2.373).[2]

---

1. *Sampajāno ti tattha katamaṃ sampajaññaṃ? Yā paññā pajānanā vicayo pavicayo dhammavicayo sallalakkhaṇā uplakkhaṇā paccupalakkhaṇā paṇdiccaṃ kosallaṃ nepuññaṃ vebhabyā cintā upaparikkhā bhūrī medhā pariṇāyikā vipassanā sampajaññaṃ... sammādiṭṭthi—idaṃ vuccati sampajañña.*
2. *Samantato pakārehi pakaṭṭhaṃ vā savisesaṃ jānātī ti sampajāno.*

Confirming the above characterisations of *sampajañña* and arguing that definition is intimately connected to the awareness of *vedanā*, in the *Saṃyutta Nikāya*, the Buddha explains *sampajañña* in the following terms:

> And how, O monks, does a monk understand thoroughly (*sampajāno hoti)*? Here, monks, a monk knows sensations arising in him, knows their persisting, and knows their passing away; knows each initial application of the mind on an object arising in him, knows it persisting and knows its passing away; knows the perceptions in him, knows their persisting and knows their passing away. This, monks, is how a monk understands thoroughly. A monk should abide mindfully and composed. This is our instruction to you (SN 3.5.401).[1]

The term *sampajañña* therefore comes to mean an experiential awareness of the impermanent, nonself, and empty nature of the *vedanā.* In the same vein, the commentaries such as the *Dhammsaṅgaṇī Aṭṭhkathā* explains: '*sampajañña* as wisdom which knows impermanence [*dukkha* and *anattā*) in a right way' (16).[2] In other words *sampajañña* is established mindfully engaging with the *vedanā,* for it is a thorough awareness of the evanescent nature of the *vedanā* on the experiential level. So, it is the wisdom of *sampajañña* that enables the *vipassanā* to become fully aware of the transient nature of *vedanā* at the level of experience. As the experiential awareness of the *samapajañña* progressively becomes piercing and penetrating, the subtlest underlying realities of *vedanā* and the contents of *vedanā* become thoroughly visible to its awareness, from many different angles. Consequently *samapajañña* eliminates the conditioned and addictive habit of *taṇhā's* reaction against the bodily or mental experience with the fixation of either craving or aversion or indifference.

---

1. *Kattañca bhikkhave, bhikkhu sampajāno hoti? Idha, bhikkhave, bhikkhuno viditā vedanā uppajjanti, viditā upaṭṭhahanti, viditā abbhattham gacchanti. Viditā vitakkā uppajjanti, viditā upaṭṭhanti, viditā abbhatthaṃ gacchanti. Viditā sañña uppajjanti, viditā upaṭṭhahanti, viditā abbhatthaṃ gacchanti. Evaṃ kho, bhikkhave, bhikkhu, sampajāno hoti. Sato, bhikkhave, bhikkhu vihareyya sampajāno. Ayaṃ vo amhākaṃ anusāsanī'tī*
2. *Sammā pakārehi aniccādīni jānātī ti sampajaññaṃ*

Four arguments verify the claim: first, that the penetrating vision of *samapajañña* deconstructs the entire personality structure into what is traditionally known as the 'five aggregates' (*pañcakkhandha*: the aggregate of form, of sensations, of volitional formations, of perceptions and of consciousnesses) within oneself. It therefore establishes the wisdom realising a composed and interdependent nature of what is 'I' and 'mine' which directly counteracts the *taṇhā's* addictive fixation on a reified self, the assumption of the existence of a unified and autonomous self and the experience associated with it; second, that the penetrating vision of *samapajañña* establishes each of the five aggregates, hence, one's whole being or personality structure, as constituted merely by the combusting and the vibrating phenomenal processes (*sabbo loko pakampito)* governed by the law of *anicca* - the ever transient matrix of the physical and mental phenomena - thus directly combating the *taṇhā's* addictive fixation onto a reified and erroneous notion of the temporally enduring personal self and the experiences associated with it; third, that the penetrating vision of *samapajañña* establishes one's whole being/existence as marked by *anattā* - 'not-I', 'not-me', 'not-mine', 'not-my self', 'not-self' - hence *suñña*, empty of any core-essence, empty of any substance, empty of any abiding spirit; thus directly combating the conditioned habit of *taṇhā* fixation onto an ontologically reified self as the core essence of person and the experience associated with such beliefs; and finally, that the penetrating vision of *sampajañña* combats the *taṇhā's* conditioned habits of feeding into the pleasant, the unpleasant and neutral *vedanās* by reacting to them respectively with craving, aversion and indifference thereby multiplying the suffering. This follows on the ground that *sampajañña* dismantles the entire personality structure, of which *experience* forms a part and it is the experience upon which *taṇhā* is fixated; thus the penetrating vision of *sampajañña* directly eradicates craving, aversion and ignorance.

The implication of the arguments is this: Wisdom of *sampajañña* is the cognitive process which puts an end to *taṇhā* of addictive habit, of relishing and yearning for the pleasant experience, of disliking and being

repelled by the unpleasant experience, and of ignoring and being indifferent to the neutral experience. This process of deep psychological and emotional transformation however, it is argued, naturally occurs when the mind stops feeding on the addictive nature of *taṇhā* at the level of bodily sensation. And it is only through the holistic wisdom of *sampajañña*, that mind is actually set free from the addictive nature of *taṇhā*. It therefore makes logical sense to argue that without the cultivation of *sampajañña*, wisdom arisen from the insightful experiential level, an ultimate way out from the addictive fixation of *taṇhā* is simply not possible given that any addictive mental habit must ultimately be addressed at the level of *vedanā*. This must follow because the fermentation of the fixation of craving, aversion and ignorance occurs at the level of bodily/emotional/psychological experience.

But the question still remains. How does the *vipassanā* methodologically or practically establish a *sampajañña*, while operating directly within the framework of one's *vedanā*, namely with the domain of one's direct experience, appropriating *vedanā* itself to awaken the full awareness of *sampajañña* in order to eradicate the conditioned reactive habit of *taṇhā*? The answer lies in understanding the methodological argument related to the *satipaṭṭhānas*, the foundations of mindfulness.

7. The Methodological Argument of *Satipaṭṭhāna* (Foundations of Mindfulness)

The argument reads as follows: that the *satipaṭṭhāna* (foundation of mindfulness/awareness) methodologically establishes the practice of *vipassanā* to operate entirely within the domain of one's direct experience since the *satipaṭṭhāna* practice appropriates *vedanā* - bodily and emotional/psychological experiences - to awakening the full awareness of *sampajañña* - wisdom which eradicates the conditioned reactive habit of *taṇhā*. This argument is supported by four premises. First, that the wisdom of *sampajañña* established through the mindfulness of one's body (*kāya-anupassanā-satipaṭṭhāna)* eradicates the *taṇhā's* conditioned fixation on one's bodily activities on the ground that the awareness of the body is

established *within* the scope of bodily activities (such as awareness of the incoming or the outgoing breath). Second, that the wisdom of *sampajañña* established through the mindfulness of bodily *vedanā* (*vedanā-anupassanā-satipaṭṭhāna*) eliminates the *taṇhā's* conditioned habit of reacting against the pleasant, the unpleasant and the neutral experiences arising on one's body on the ground that the awareness of *vedanā* of the bodily experience is established *within* the scope/framework of *bodily experience.* Third, that the wisdom of *sampajañña* established through the awareness of consciousness (*citta-anupassanā-satipaṭṭhāna)* eliminates the *taṇhā's* conditioned habit of reacting against the wholesome/unwholesome/neutral states of consciousness on the ground that this awareness is established/founded *within* the framework of one's *consciousness.* And finally, that the wisdom of *sampajañña* established through the awareness of mental contents (dharma-*anupassanā-vipassanā),* namely, that which arises in the mental consciousness, eliminates the *taṇhā's* conditioned habit of emotionally/psychologically reacting against the pleasant experience associated with the arising of the wholesome mental states (of love, good-will, benevolence, generosity etc.), the unpleasant experience associated with the arising of the unwholesome mental states (of greed, hate, anger, jealousy, ill-will etc.) and the indifferent attitudes towards the arising of the neutral emotional and psychological states on the ground that this awareness is established/founded *within* the framework of *mental contents.*

These premises are drawn from the *Mahāsatipaṭṭhāna-sutta* (DN 22), the text used as the manual of *vipassanā* practice in the Theravādin traditions, in which the Buddha suggest the *catuḥ-satipaṭṭhāna*s as the means to cultivating the *vipassanā.* Etymologically *sati* means 'mindfulness/ awareness' *paṭṭhāna* means 'foundation/establish'. *Satipaṭṭhāna* is therefore defined either as 'the foundation/basis of mindfulness/awareness' or as 'firmly establishing the mindfulness/awareness'.[1] The argument which concerns the definitive ways in which the methodological aspect of the *vipassanā* works is however presented more concisely in the

1. *bhusaṃ tiṭṭhatīti paṭṭhānaṃ; sati eva paṭṭhānaṃ satipaṭṭhānaṃ.*

Mahāparinibbāna-sutta (DN 16). The *sutta* explicitly stresses the points that the practice of *vipassanā* constitutes the mindfully and ardently *observing body in the body, experience (sensation/feeling) in the experience (sensation/feeling), mind/consciousness in the mind/consciousness* and *mental objects in the mental objects* (DN 16).

Let us briefly explore the implications of each of the clauses used in the *Mahāparinibbāna-sutta.* First, to argue that mindfulness of the body requires establishing the awareness of *body within the body* is to claim that the body in question, the object of awareness, is not another's person body, rather it is the body of the individual practitioner of the *vipassanā.* This follows on the ground that while it is possible to establish the awareness of one's own body *within* the framework of one's own body based on a direct experience of the body at the level of *vedanā*, this is however not the case with the body of someone else. Another person's body, since awareness is always mediated by language and thought, can only be apprehended through conceptual means, and therefore cannot be based on direct awareness. Hence someone else's body cannot be another person's object for cultivating the mindfulness of the body. Second, to argue that mindfulness of experience (sensation/feeling) requires establishing the awareness of experience *within* the experience is to argue that the awareness of the arising and the passing away of the bodily experience and of mental feeling should be established within one's own bodily and mental experience. This follows on the ground that the experience belonging to person x cannot be the object of a direct awareness of the experience of a person y. While the establishment of a direct awareness of the experience *within* the experience entails directly experiencing the flow of bodily and mental experience, such direct experience would not be possible in the case of another person's experience. Therefore the experience in question must not be an experience belonging to someone else. Similar is the case with the third and the fourth foundations of mindfulness. The *mind* in question in the case of the mindfulness of the mind is also restricted to the mindfulness of the practitioner's own mind as it requires the establishment of the awareness of

the mind within the framework of the mind by way of directly experiencing it. Finally the *mental object* in question in the case of mindfulness of mental objects is also restricted to one's own mental states as mindfulness of mental objects requires the establishment of awareness within the mental objects by way of directly experiencing them. And it is hard to conceive if such a direct awareness is possible with respect to another person's contents of thoughts, for it would always be meditated by language and concepts.

There is another argument we need to consider regarding why *vipassanā* should be practised through the medium of the four foundations of mindfulness in the way it is suggested in the *Mahāsatipaṭṭhāna-sutta* (DN 22) and the *Mahāparinibbāna-sutta* (DN 16). *Vipassanā,* by its very definition, is to see things as they truly are, and it is to be found through the direct awareness of the nature of things as they really are, in contrast to imagining/visualising or conceptually reifying the objects. The *Rohitassa Sutta* of the *Aṅguttara Nikāya* (AN 4.45) brings home the rationale behind the principle of observing the truths *within* one's own psychophysical aggregates starkly, as they really are. 'Just within this fathom-long body, with its perception and intellect, I declare that there is the world, the origination of the world, the cessation of the world, and the path of practice leading to the cessation of the world' (AN 4.45). The 'world' to which the Buddha is referring in the *sutta* is none other than the five psychophysical aggregates, the basis of our direct experience, and the role of *vipassanā* is to develop and harness the *paññā,* insightful awareness of one's own aggregates through the four foundations of mindfulness. The *sutta* clarifies the argument of why the practice of *vipassanā* strictly operates within the confines of one's own five psychophysical aggregates, and why the four foundations of mindfulness operate within the *vedanā,* personal experiential domain. Since the five psychophysical aggregates are the only viable basis for developing a direct insightful awareness of the *vipassanā*, and since a firmly established mindfulness is the key to gain the mastery and control over one's own ever flippant nature of the six *viññāṇas*, 'consciousnesses' which are always drifting tempestuously, and without this mastery, it is not

possible to develop a firmly established mindfulness. It follows therefore that without the direct awareness of the five aggregates, as the *sutta* points out, there is simply no *vipassanā*. The *sutta* supports this position on four counts stating the fact that there is no *vipassanā* if there is no direct insightful awareness of the four truths. If the latter is absent then the truth of suffering is not realised, the truth of origin of suffering is not eradicated, the truth of cessation of suffering is not attained and the truth of path leading to cessation of suffering is not undertaken. This follows on the ground that the realisation of each of the four noble truths are dependent on the insightful awareness of the *vipassanā*, and the cultivation of the insightful awareness of the *vipassanā* is dependent on directly experiencing the truths pertaining to the five aggregates. The latter is dependent on the direct awareness of one's own (as opposed to another person's) five psychophysical aggregates, and this in turn is dependent on experiencing the *vedanā*, either physically, emotionally or psychologically.

So whether it is mindfulness of the body, or mindfulness of the experience (sensations/feelings), or mindfulness of the minds/ consciousnesses, or mindfulness of the mental contents, it is abundantly clear from the arguments presented above, *vedanā* plays central roles in the cultivation of the insightful awareness of *paññā* through the practice of *vipassanā*, and therefore that the awareness of *vedanā* must not be ignored at any stage. Both in its principles and in practice, it consistently reflects that *vipassanā* works strictly within the realm of experience, and that the practice would not constitute the practice of *vipassanā* if it does not operate within the confines of the experiential domain. Thus the presence of the insightful awareness of the *vedanā* is critical in every aspect of the practice of *vipassanā*, from the beginning till the end.

Having discussed the theoretical framework of *vipassanā*, what remains is this question, when does one implement the theory of *vipassanā* into practice? Observing the *vedanā*, (bodily sensations, mental and emotional feelings) within the framework of one's body and mind, is not an easy task, given the extrovert nature of the mind. Suffice it to say however

that the mind, being too imaginative, speculative and reactive, restless and agitated, is mostly unaware of things as they really are. Habitually seeking satisfaction or gratification of some kind from one stream of thought to another, from one set of ideas to another, from one memory to another, the mind constantly moves from the past to the future, back and forth, to and fro. The problem however is, as Krishnamurti points out, 'the real is near, you do not have to seek it; and man who seeks truth will never find it. Truth is in what *is*—and that is the beauty of it' (1954: 24). So the implementation of the theory of *vipassanā* into practice requires the mind to live here and now in the eternal present—it needs to stop seeking in the past or the future. In the *Theranāma Sutta* the Buddha delivers this insightful instruction: 'Do not pursue the past. Do not lost yourself in the future. The past no longer is. The future has not yet come. Looking deeply at life as it is in the very here and now, the practitioner dwells in stability and peace' (SN 21:20). Being in the present is, as Thick Nhat Hanh reminds us 'the only moment we can touch life' (1988:40). Often-cited, the Buddha's instruction to the elderly Māluṅkyaputta also resonates the stress on the mindfulness of the present: 'Māluṅkyaputta, regarding things seen, heard, sensed, and cognised by you: in the seen there will be merely the seen; in the heard there will be merely the heard; in the sensed there will be merely the sensed; in the cognised there will be merely the cognised' (SN 35:95). According to the Buddha, to enjoy the life is to take care of the present and live it fully, both physically and mentally. By taking care of the present, both the future and the past are taken care of. The future becomes the present, the present becomes the past. Fully living the present is itself living the past and the future meaningfully. Free from the woes and agonies of the past and the fears and anxieties of the future, the life lived in the present is safe and secure, calm and quiet, and thus a happy and meaningful life.

Conclusion

Having considered the arguments advanced outlining the theoretical principles of *vipassanā* meditation, we are now in a much better position to draw some conclusions. First, from the etymological and epistemological

arguments of *paññā* ('insightful awareness') what is demonstrated is the identity of *vipassanā* 'insightful awareness' and the *bhāvanā-mayā paññā* 'lived awareness' as both centre on the awareness of the truth as it is. The phenomenological argument of *vedanā* 'experience', reveals an undeniable interconnection between the direct insightful awareness of *vipassanā*, on the one hand, and *vedanā*, on the other. This is on the ground that the former is only feasible through the medium of the latter, since it is not possible to cultivate a direct insightful awareness without the experience of *vedanā*, bodily/mentally/emotionally, as a vehicle. The crucial corroboration for the argument comes from the Buddha's famous injunction addressing a mutual inter-relationship between the *rūpa* 'matter' and the *nāma* 'mind' where the sensation/feeling is understood as the locus and the instrument through which the direct insightful awareness of the *vipassanā* is said to emerge. While *vedanā* provides the basis for the arising of an insightful awareness, as the latter depends on the direct awareness of the former, what can be concluded is, *vedanā* is not in itself constitutive of insight or wisdom on the ground that mere experience does not imply an insightful awareness, therefore, it does entail the wisdom of *vipassanā*. The psychological argument of '*taṇhā* 'craving ' reinforces the thesis that the experience of *vedanā* is not only a basis for the arising of insightful awareness, it equally provides a basis for the arising of *avijjā* 'ignorance', 'confusion' - the very antithesis of awareness, consequently the basis for the arising of *taṇhā's* psychological and emotional fixation through craving, aversion, and indifference - since these are the causal conditions for the arising of suffering, the same *vedanā* is therefore a basis for the arising of the chain of suffering and stress. Another important implication of this argument is as follows: while the other systems maintain the sensory objects as the basis for the arising of craving, the *vipassanā*-tradition sees the experience of *vedanā* arising as a result of the contact of the senses with their respective objects as the basis for the arising of craving. While the other systems maintain the renunciation of the attachment to the sensory objects as a pathway to the freedom from the fixation of *taṇhā*, and therefore from the

suffering, *vipassanā* tradition, on the other hand, argues that it is the renunciation of the attachment to *vedanā* of the physical sensation or emotional feelings as a pathway to the freedom from the fixation of *taṇhā*, and therefore from the suffering since the latter is conditioned by the former. From this argument what follows is that the addictiveness or fixation of *taṇhā* is at the root of human problems on the ground that *taṇhā*'s addictiveness of craving, aversion and indifference is deeply seeded in the experience of *vedanā*. Therefore, it follows, the root of human suffering cannot be addressed fully without eliminating the addictive nature of *taṇhā* at the level of *vedanā*, experience.

But how does *vipassanā* address this problem? It is argued that the answer to this question lies in the understanding of the inner workings of the insightful awareness of the *vipassanā* meditation. To be more precise, one has to understand the way in which *vipassanā* shakes off the craving for the pleasant, aversion for the unpleasant, and indifference for the neutral bodily/mental/emotional experiences. The next three inter related arguments explain the ways in which the insightful awareness of *vipassanā* dissolves the addictiveness of *taṇhā* at the experiential level on the ground that the entire process of freedom from the conditioning of *taṇhā* hinges on the awareness of the *vedanā*, bodily/mental/emotional sensations or feelings.

The soteriological argument of *vedanā* and *taṇhā* has shown three pathways in which *vipassanā* eradicates the conditionings, fixations and addictiveness of *taṇhā* by employing the *vedanā*, sensation/feeling as an instrumental device. It has shown the following: first, the unpleasant experience is employed as a means to eradicate the addictiveness of aversion towards the unpleasant sensation/feelings; second, the pleasant experience is employed as a means to eradicate the addictiveness of craving and clinging towards the pleasant experience, and finally, the neutral experience is employed as a vehicle to eradicate the addictiveness of ignorance and indifference towards the neutral experience. So this argument is adduced by three premises corresponding to three approaches based on employing the *vedanā* as pathways to eradicating *taṇhā* in the *vipassanā* practice such that

these three pathways corresponds to three addictive expressions of *taṇhā* - craving, aversion and ignorance.

The epistemological argument based on the role of *sampajaññña* has shown further the significance of the experience of *vedanā*. It does this in two ways: first it has shown that *vedanā* is that which enables the *sampajaññña* to realise the experience of sensation/feeling (be it pleasant, unpleasant or neutral) as an inherently transient, evanescent, empty and coreless process. Second, it is has shown, that through the cultivation of *sampajañña*, realising the nature of experience, that dispels the continued operation of *taṇhā's* addictive nature of relishing, yearning, reaching-out for the pleasant experience, *taṇhā's* addictive nature of disliking, hating, repelling the unpleasant experience, and *taṇhā's* addictive nature of ignoring the neutral experience. Therefore, it follows, the freedom from the addictive fixation of *taṇhā*, the key to unlocking the door to the ultimate release, is again, based on the direct insightful awareness of the experience of *vedanā*.

The methodological argument based on the 'application of the foundation of mindfulness' (*catuḥsatipaṭṭhāna*) addressed the practical concerns of grounding the *vipassanā* deeper within the experiential domain by way of advancing the four arguments, each formulated corresponding to the role of each of the 'four foundations of mindfulness'. The argument on the 'mindfulness of body' (*kāya-anupassanā-satipaṭṭhāna*) has shown that it needs to be cultivated within the framework of the body itself based on a direct awareness of the bodily activities. The argument on the 'mindfulness of sensation' (*vedanā-anupassanā-satipaṭṭhāna*) has shown that it has to be cultivated within the limits of the bodily experiences, based on the direct awareness of the realities pertaining to the bodily sensations themselves. So too, the argument of the 'mindfulness of mind' (*citta-anupassanā-satipaṭṭhāna*) has shown that it has to be cultivated within the mind itself, based on the direct awareness of the realities pertaining to the mind. Similarly, the argument of the 'mindfulness of mental contents' (*dhamma-anupassanā-vipassanā*) has shown that it has to be cultivated within the mental contents, based on the direct awareness of the realities pertaining to

the contents of mind such as thoughts or emotions. In all four foundations of mindfulness, the awareness must be firmly established either within the body, or experience or consciousness or contents of thoughts. This goes to show that in all four methods of cultivating the mindfulness of *vipassanā*, the application and the experience of *vedanā* is equally vital. Without the experience of either the bodily *vedanā* or the mental/emotional *vedanā*, as indicated earlier, it is not possible to anchor the direct insightful awareness on the phenomenological facts of the body, the experience, the mind and the mental contents.

So what is shown through these seven arguments is this: *vipassanā* meditation is not what most of us think it is. It is not an escapist route, for it is not a psychological or cognitive withdrawal from the reality of life. Nor is it a mystical practice, for nothing mystical is present in its principles and practice to justify the mysticism so-called. If *vipassanā* is anything at all, it is a sustained awareness that anchors one's mental life firmly in the grip of the truths of the present moment within oneself while fully and actively participating in the world, both physically and mentally. That is the only *vipassanā* way.

References

The following references are based on Chaṭṭṭha Saṅgāyana CD-ROM containing Pali Tipiṭaka in seven scripts (Roman, Devanāgarī, Myanmar, Sinhales, Thai, Cambodian, Mongolian) produced by Vipassana Research Institute (VRI), Dhamma Giri, Igatpuri 422 403, India. These resources are also available on Vipassana Research Institute (VRI) website. The address is: www.tipitaka.org

Dīgha-Nikāya (DN) http://www.tipitaka.org/unicode/booklistframe2.html
Saṃyutta Nikāya (SN) http://www.tipitaka.org/unicode/booklistframe2.html
Majjhima Nikāya (MN)
http://www.tipitaka.org/unicode/booklistframe2.html
Aṅguttara Nikāya (AN)
http://www.tipitaka.org/unicode/booklistframe2.html

Visuddhimagga of Buddhagosa. 2001. Translation from Pali by Bhikkhu Ñāṇamoli as *The Path of Purification.* Taipei, Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.

The *Visuddhimagga-mahāṭīkā* http://www.tipitaka.org/unicode/e0103n/e0103n-frm.html

Paṭṭhāna http://www.tipitaka.org/unicode/abh03m8/abh03m8-frm.html

Dhammasaṅgaṇī http://www.tipitaka.org/unicode/abh01m/abh01m-frm.html

Dhammsaṅgaṇī Aṭṭhkathā http://www.tipitaka.org/unicode/abh01a/abh01a-frm.html

Vibhaṅga http://www.tipitaka.org/unicode/abh02m/abh02m-frm.html

Puggalapaññatti http://www.tipitaka.org/unicode/abh03m2/abh03m2-frm.html

Mahāsatipaṭṭhāna-sutta (DN) http://www.tipitaka.org/unicode/s0102m/s0102m-frm.html

Mahāparinibbāna-sutta (DN) http://www.tipitaka.org/unicode/s0102m/s0102m-frm.html

The Importance of Vedana and Sampajañña. 1990. A Seminar February 1990. (Dhamma Giri, Igatpuri: Vipassana Research Institute (*VRI*), 1990), p. 21.

Dīgha Nikāya Ṭīkā. Cited in 'Sampajañña" in the *The Importance of Vedana and Sampajañña.* 1990. A Seminar February 1990. (Dhamma Giri, Igatpuri: Vipassana Research Institute (*VRI*), 1990), p. 40.

Aṭṭhasālinī Cited in 'Sampajañña" in the *The Importance of Vedana and Sampajañña.* 1990. A Seminar February 1990. (Dhamma Giri, Igatpuri: Vipassana Research Institute (*VRI*), 1990), p. 40.

Krishnamurti, J. 1954. *The First and Last Freedom.* New York: Harper SanFrancisco.

Nhat Hanh, T. 1988. *The Heart of Understanding.* Berkeley: Parallax Press.

•

गुह्यसमाज में विद्यमान तथागत वैरोचन के वचन की समीक्षा

—ङलछेन नमडोल—

[श्रीगुह्यसमाजतन्त्र के द्वितीय पटल में सभी तन्त्रों के अधिपति वज्रधर आदि छह तथागतों द्वारा उपदिष्ट परमार्थ बोधिचित्त का प्रतिपादन करने वाले छह प्रकार के प्रवचन विद्यमान हैं। उनमें से द्वितीय तथागत वैरोचन द्वारा उपदिष्ट प्रवचन के अर्थ पर सन्धिव्याकरण आदि व्याख्यातन्त्र में जैसा प्रकाश डाला गया है, ठीक उसी प्रकार चर्यातन्त्र के अन्तर्गत तथागत वैरोचन द्वारा उपदिष्ट वैरोचनाभिसम्बोधितन्त्र में भी व्याख्या की गई है।

उस वचन पर आचार्य नागार्जुन द्वारा विरचित गद्यात्मक और पद्यात्मक दो बोधिचित्तविवरण, आचार्य कमलशीलकृत बोधिचित्तभावना तथा आचार्य ज्ञानगर्भकृत योगभावनामार्ग; इस प्रकार चार स्वतन्त्र टीकाग्रन्थ उपलब्ध हैं। इनमें से प्रथम तीन ग्रन्थों में उक्त मूलतन्त्र के अर्थ की व्याख्या चर्यातन्त्र के वैरोचनाभिसम्बोधितन्त्र पर अधिक आधारित है, क्योंकि उन टीकाओं में उक्त तन्त्र के अनेक शब्दों का प्रयोग किया गया है।

यह वचन अत्यन्त महत्वपूर्ण इसलिए भी है, क्योंकि गुह्यसमाज की सभी अभिषेक-विधियों में चतुर्थ अभिषेक के समय युगनद्ध मार्ग की व्याख्या का परिचय इसी वचन के माध्यम से दिया जाता है। उसी प्रकार पञ्चक्रम में परमार्थ बोधिचित्त का अभिषेक ग्रहण करने के लिए भी यह श्लोक कहा गया है। यह वचन संस्कृत भाषा और भोट भाषा दोनों में गद्यात्मक और पद्यात्मक रूप में दिया जा सकता है, क्योंकि दोनों में युक्तियुक्त ठोस कारण और उदाहरण भी उपलब्ध हैं। अत: यह भी इस वचन की एक अन्यतम विशेषता है। इस वचन की तन्त्र और सूत्र दोनों के अनुरूप व्याख्या की जा सकती है, अत: यह इन दोनों पर पूर्णरूप से व्याप्त वचन स्वरूप है। उसी के अनुसार की गई अनेक व्याख्या सूत्र एवं तन्त्र के ग्रन्थों में विद्यमान है। यहाँ उक्त विषय से सम्बद्ध सभी मर्म स्थलों पर गहराई से विचार करते हुए यह निबन्ध प्रस्तुत किया गया है।]

श्रीगुह्यसमाजतन्त्र के द्वितीय पटल में वज्रधर आदि छह तथागतों द्वारा उपदिष्ट बोधिचित्त का प्रतिपादन करनेवाले छह प्रकार के परमार्थ बोधिचित्त के प्रतिपादक प्रवचन विद्यमान हैं। उन (छह तथागतों) में से द्वितीय तथागत वैरोचन द्वारा उपदिष्ट परमार्थबोधिचित्त प्रतिपादक वचन इस प्रकार हैं[1]—

"अथ भगवान् वैरोचनवज्रस्तथागत: सर्वतथागताभिसमयवज्रं नाम समाधिं समापद्येदं बोधिचित्तमुदाजहार—'सर्वभावविगतं स्कन्धधात्वायतनग्राह्यग्राहकवर्जितं धर्मनैरात्म्यसमतया स्वचित्तमाद्यनुत्पन्नं शून्यतास्वभावम्'—इत्याह भगवान् वैरोचन-वज्रस्तथागत:।"

---

1. श्रीगुह्यसमाजतन्त्र, पटल-2, पृ० 8 (बौद्ध-संस्कृतग्रन्थावली-9, दरभङ्गा, 1965)

[अर्थात् इसके अनन्तर भगवान् वैरोचनवज्र तथागत ने सर्वतथागताभिसमयवज्र नामक समाधि में समापन्न होकर इस बोधिचित्त को कहा—'सर्वभाव (स्वभाव) से विगत, स्कन्ध, धातु एवं आयतन स्वरूप ग्राह्य और ग्राहक (भाव) से विवर्जित तथा (सर्व) धर्मनैरात्म्य से समता की वजह से स्वचित्त आदितः अनुत्पन्न और शून्यता स्वभाव है'—ऐसा भगवान् तथागत वैरोचनवज्र ने कहा है।]

अनुत्तरतन्त्रों में तन्त्रराज श्रीगुह्यसमाजतन्त्र के उक्त वचन के अर्थ की व्याख्या चर्यातन्त्र के अन्तर्गत तथागत वैरोचन द्वारा उपदिष्ट **वैरोचनाभिसम्बोधितन्त्र**[1] में की गई है, वह इस प्रकार है—"गुह्यकाधिपति, और भी, बोधिसत्त्व की स्थान की पाँच आधार वस्तुओं के द्वारा बोधि अभिसम्बोधि होती है। पाँच कौन से हैं? गुह्यकाधिपति, इसमें बोधिसत्त्वों को सर्वभावविगत के रूप में अभिसम्बोधि होती है। कुछ (बोधिसत्त्वों) के द्वारा तो स्कन्ध, धातु, आयतन, ग्राह्य-ग्राहक विवर्जित शून्य, माया के रूप में अभिसम्बोधि गृहीत होती है। कुछ के द्वारा तो धर्म पर अवलम्बित (के रूप में गृहीत) की जाती है। गुह्यकाधिपति, अपि च, मन्त्रमुख के माध्यम से बोधिसत्त्वचर्या करनेवाले बोधिसत्त्वों के द्वारा इस प्रकार वह (चित्त) सर्व भाव (स्वभाव से) विगत, (अतीत) है। स्कन्ध, धातु, आयतन (स्वरूप) ग्राह्य-ग्राहक (स्वभाव) से विवर्जित है तथा धर्मनैरात्म्य से समता होने के कारण स्व (निज) चित्त आदितः अनुत्पन्न और शून्यता स्वभाव है—इस रूप में (उसका) अवबोध करना चाहिए।

गुह्यकाधिपति, इसमें 'सर्वभावविगत' का तात्पर्य तो तथागत द्वारा यहाँ आत्मा, सत्त्व, जीव, अथवा मनुज विद्यमान नहीं है, अपितु (वह) स्कन्ध, धातु, आयतन स्वरूप मात्र है। इस प्रकार लौकिक मार्ग (दृष्टि) के प्रहाण का प्रतिपादन किया गया है। स्कन्ध, धातु, आयतन (स्वरूप) ग्राह्य-ग्राहक से विवर्जित का तात्पर्य श्रावक मार्ग-अभिसमय के परिज्ञान होते हुए बोधिसत्त्वों के महायान-अभिसमय की व्यवस्था की गई है। धर्मनैरात्म्य समता के द्वारा मन्त्रमुख (=मन्त्रमार्ग) पर बोधिसत्त्व की चर्या (चारिका) करने वाले बोधिसत्त्वों की स्वयं के चित्त को आदितः अनुत्पन्न देखने से शून्यता-स्वभाव, द्रव्यरहित एवं लक्षणरहित के रूप में अभिसम्बोधि होगी। गुह्यकाधिपति, इसलिए बोधिसत्त्वों को स्थानरहित, आवरणरहित एवं सर्वप्रपञ्च से रहित चित्तोत्पाद करना चाहिये।"

इस प्रकार उक्त (वचन) की व्याख्या वैरोचनाभिसम्बोधितन्त्र में की गई है। वैसे तो यह तन्त्र गुह्यसमाज का व्याख्या-तन्त्र भी नहीं है और सपक्षीय तन्त्र तथा उत्तरतन्त्र भी

---

1. स्दे-दगे ब्का-ग्युर, तन्त्र-'थ', पृ० 256

नहीं है, फिर भी इसमें वज्रमालातन्त्र आदि गुह्यसमाजतन्त्र के व्याख्यातन्त्रों की भाँति उस मूलवचन के अर्थ की व्याख्या की गई है।

दूसरी महत्त्वपूर्ण बात यह है कि इन दोनों तन्त्रों (गुह्यसमाज और वैरोचनाभिसम्बोधि) के भगवान् तथागत के वचन होने में समानता है, परन्तु उक्त वचन के तथागत वैरोचन के नाम से उपलब्ध होने के कारण यहाँ इन दोनों में असाधारण सम्बन्ध होना प्रतीत होता है। इन दोनों के इस महत्त्वपूर्ण सम्बन्ध को देखकर तथा उसी को आधार बनाकर आचार्य नागार्जुन ने बोधिचित्तविवरण की गद्य एवं पद्य (दोनों) में रचना की है—ऐसा भी कहा जा सकता है, क्योंकि बोधिचित्तविवरण के प्रारम्भ में ''मन्त्रमुख (मार्ग) पर आश्रित (होकर) चर्या करनेवाले बोधिसत्त्वों को'' तथा गद्यात्मक 'बोधिचित्तविवरण' और 'बोधिचित्तभावना' इन दोनों ग्रन्थों में भी अनेक उद्धरण पूर्वोक्त चर्यातन्त्र के 'वैरोचनाभिसम्बोधितन्त्र' से ही लिये गये हैं, अत: इससे भी यह तथ्य परिपुष्ट होता प्रतीत होता है।

तथागत वैरोचन का बोधिचित्त से सम्बद्ध यह वचन अत्यन्त महत्त्वपूर्ण एवं सुप्रसिद्ध इसलिए भी है, क्योंकि यह वचन गुह्यसमाज की सभी अभिषेक-विधियों में चतुर्थ अभिषेक अर्थात् नाम (शब्द-)अभिषेक दिलाते समय युगनद्ध मार्ग की व्याख्या का सम्यक् परिचय देना आवश्यक होता है, वह इसी वचन के माध्यम से दिया जाता है।

उसी प्रकार आचार्य नागार्जुन के पञ्चक्रम के चतुर्थ अभिसम्बोधिक्रम में परमार्थ बोधिचित्त का अभिषेक ग्रहण करने के लिए भी यह श्लोक (या वचन) कहा गया है। जैसे कि आचार्य चोंखापा की उस क्रम की व्याख्या में कहा गया है[1]—''**बोधौ हि चित्तं परमार्थं नाम**'' इत्यादि तथा ''**सर्वभावविगतम्**'' इत्यादि के द्वारा (भी) परमार्थ बोधिचित्त को गुरु से लेने के लिए कहा गया है। यही बात बाद वाले शब्दों के द्वारा प्रतिपादित होना 'चर्यामेलापक'[2] में भी कही गई है। अत: प्रज्ञाज्ञानाभिषेक में जो दो प्रकार के उपमा और उपमेय (अर्थ) हैं, उनमें से अर्थ-सहज वाले परमार्थ बोधिचित्त का अभिषेक शिष्य द्वारा लेते समय वज्राचार्य के द्वारा (उक्त वचन के गम्भीर अर्थ का परिचय देते हुए) अभिषिक्त किया जाता है। **वज्रमाला** नामक **व्याख्यातन्त्र** में कहा गया है—''तेरहवाँ तो सम्यक् प्रयोग है और चौदहवाँ तो परमार्थ है।'' इस वचन के अनुसार तेरहवाँ (अभिषेक) अर्थात् तृतीय अभिषेक तो मुद्राप्रयोग से होने वाला ज्ञान है और चौदहवाँ (अभिषेक) अर्थात् चतुर्थ

---

1. आचार्य चोंखापा-'छ', पृ० 94 (टा-शि-ल्हुन-पो संस्करण)
2. चर्यामेलापकप्रदीप, परि० 7, पृ० 66 (तिब्बती संस्थान, सारनाथ, 2000)

अभिषेक तो परमार्थ-सहज को कहा गया है। इसीलिए '**सर्वभावविगतम्**' इत्यादि का आचार्य के द्वारा उच्चारण करना तो इसका अर्थ बतलाकर अर्थ-सहज अर्थात् (सुख-शून्यता युगनद्ध अथवा सहज महासुख एवं शून्यता ये दो एकरसीभूत) का भावार्थ जाना जाता है।''

एक प्रकार से तो उक्त वचन का अर्थ पारमितायान एवं वज्रयान दोनों में समान रूप से लिया जा सकता है। तथा हि—तन्त्र के अनुसार चन्द्रकीर्ति की 'प्रदीपोद्योतन' टीका में कहा गया है[1]—''**सर्वभावेत्यादि। भाजनभूतैः सर्वभावैर्विगतम्, पुनः स्कन्धधात्वायतनात्मकैः ग्राह्यग्राहकैश्च वर्जितं धर्मनैरात्म्यं प्रभास्वरम्, तेन समताद्वयीभावः। तथा धर्मनैरात्म्यसमतया आद्यनुत्पन्नं स्वचित्तं त्रिवज्राभेद्यविग्रहं शून्यतास्वभावं चक्षुर्मात्रगोचरत्वाद् इत्युक्तवान् वैरोचनस्तथागतः, नासन्ध्यम्।**'' [अर्थात् 'सर्वभाव' इत्यादि के विषय भाजनभूत सभी भावों से विगत है और स्कन्ध, धातु एवं आयतन स्वरूप ग्राह्य एवं ग्राहकभाव से विवर्जित है। धर्मनैरात्म्य तो स्वभावतः प्रभास्वरता के तात्पर्य से है, उससे समता तो अद्वयीभाव के अभिप्राय से है। उस धर्मनैरात्म्य से समता होने के कारण स्वचित्त आदितः (प्रारम्भ से) ही अनुत्पन्न, त्रिवज्र से अभेद्य कायशून्यता स्वभाव है। वह (आर्य पुद्गलों के) चक्षुर्मात्र का गोचर है। ऐसा तथागत वैरोचन द्वारा कहा गया है और यह वचन (छह अन्तों में से) असन्ध्य अर्थात् जिसका अभिधेय सन्ध्या पर अपेक्षित (आभिप्रायिक) से नहीं है।]

उसी प्रकार भोटदेश के महान् विद्वान् आचार्य खस्-डुब्-जे की गुह्यसमाजतन्त्र-टीका में इस प्रकार व्याख्या की गई है[2]—''भाजनलोक की समस्त वस्तुएं स्वभावतः सिद्धि से रहित हैं और इस प्रकार स्कन्ध, धातु एवं आयतन में गृहीत सभी ग्राह्य और ग्राहक स्वभावतः सिद्धि से विवर्जित हैं, यह तो विषय-शून्यता है। इसी प्रकार धर्मनैरात्म्य, जो विषय-प्रभास्वर है, उससे एकरसीभूत महासुखज्ञान तो विषयिप्रभास्वर है। इस विषयी (प्रभास्वर) की उस (विषय) प्रभास्वरता के साथ समता होना तो युगनद्ध काय है। वह युगनद्ध काय भी आदितः अनुत्पन्न स्वचित्तस्वरूप और अर्थ (उपमेय-)प्रभास्वर सर्वशून्यतास्वरूप है।''

उक्त वचन पर सूत्र और तन्त्र दोनों के अनुरूप साधारण मार्ग-व्यवस्था के अनुसार की गई व्याख्या इन ग्रन्थों में द्रष्टव्य है, यथा—आचार्य नागार्जुन द्वारा विरचित गद्यात्मक और पद्यात्मक दोनों बोधिचित्तविवरण, आचार्य कमलशील विरचित्त

1. प्रदीपोद्योतन- पटल-2, पृ० 32, के० पी० जायसवाल, शोध संस्थान, पटना, 1984
2. म्खस्-डुब्-जे- 'छ', पृ० 367 (ल्हासा संस्करण)

बोधिचित्तभावना, आचार्य ज्ञानगर्भ विरचित योगभावनामार्ग तथा आचार्य स्मृतिज्ञानकीर्ति विरचित बोधिचित्तविवरणटीका आदि ग्रन्थ हैं।

आचार्य नागार्जुन के बोधिचित्तविवरण में उक्त वचन का अर्थ जिस प्रकार निरूपित किया गया है, उसका संक्षिप्त सारांश आचार्य चोंखापा जी के पञ्चक्रमप्रदीपप्रकाश में जैसा प्रतिपादित है, वह इस प्रकार है[1]—'**सर्वभावविगतं**' इत्यादि में प्रथम चरण के द्वारा तैर्थिकों द्वारा प्रज्ञप्त आत्मा का प्रतिषेध किया गया है। इसके बाद के दो चरणों द्वारा वैभाषिक और सौत्रान्तिकों द्वारा प्रज्ञप्त ग्राह्य-ग्राहक-भिन्नता और उन (ग्राह्य और ग्राहक) की सत्यत: सत्ता का प्रतिषेध किया गया है। तत्पश्चाद् अवशिष्ट चरणों द्वारा चित्तमात्रतानय द्वारा प्रज्ञप्त सत्यत: सत् चित्तस्वरूप धर्मात्मा का प्रतिषेध करने के अनन्तर अन्त में प्रासङ्गिक माध्यमिक मान्यता के अनुसार स्वचित्त आदित: स्वभाव से अनुत्पन्न एवं सदा शून्यता लक्षण स्वरूप तथा माया की भाँति होना प्रतिपादित किया गया है।

सामान्यतया तथागत वैरोचन के उक्त वचन पर गुह्यसमाजतन्त्र की लगभग 17 वृत्तियों में प्रकाश डाला गया है और यह वचन क्योंकि आचार्य नागार्जुन के 'पञ्चक्रम' के चतुर्थ अभिसम्बोधिक्रम में तथा आचार्य आर्यदेव के चर्यामेलापकप्रदीप के सातवें परिच्छेद परमार्थसत्यमेलावण में भी दिया हुआ है, अत: पञ्चक्रम की अनेक भोट एवं भारतीय टीकाओं में इस पर प्रकाश डाला गया है।[2]

तथागत वैरोचन के उक्त परमार्थ बोधिचित्त के प्रतिपादक वचन को संस्कृत में उपलब्ध श्रीगुह्यसमाजतन्त्र, आचार्य नागार्जुन के पञ्चक्रम तथा आचार्य आर्यदेव के चर्यामेलापक—इन तीनों ग्रन्थों में गद्य के रूप में दिया गया है। इन ग्रन्थों के भोट-अनुवादों में क्रमश: प्रथम ग्रन्थ में एक श्लोक के रूप में और अवशिष्ट दो (ग्रन्थों के अनुवाद) में छह चरणों वाले अनुष्टुप् छन्द (श्लोक) में दिया हुआ है। उसी प्रकार आचार्य नागार्जुन के दोनों बोधिचित्तविवरण, आचार्य कमलशील के बोधिचित्तभावना एवं आचार्य ज्ञानगर्भ के योगभावनामार्ग आदि अनेक ग्रन्थों के भोट-अनुवादों में भी छह चरणों वाले अनुष्टुप् छन्द (श्लोक) के रूप में दिया हुआ है।

परन्तु महापण्डित आचार्य रत्नाकरशान्ति के कुसुमाञ्जलि गुह्यसमाज निबन्ध में उक्त वचन के संस्कृत भाषा में श्लोकबद्ध होने का उल्लेख है[3], यथा—''सर्वभाव इत्यादि

---

1. आचार्य चोंखापा 'ज', पृ० 100 (टा-शि-ल्हुन-पो संस्करण)
2. इस विषय पर केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा-संस्थान से 1991 में प्रकाशित बोधिचित्तविवरण की भूमिका में मैंने पर्याप्त प्रकाश डाला है।
3. स्दे-द्गे स्ब्तन्-ग्युर, तन्त्र-'ति', पृ० 233

यह श्लोक तो छह चरणों वाला है, तथा हि—सात अक्षर, पुनः सात अक्षर, आठ, नौ, आठ तथा छह अक्षर हैं''—ऐसा स्पष्ट रूप से उल्लिखित है। उपर्युक्त भोट अनुवादों में जो छह चरणात्मक श्लोक के रूप में दिया हुआ है, वे सभी इसी वचन के अनुकूल प्रतीत होते हैं। वैसे तो आचार्य (रत्नाकरशान्ति) छन्द के सुप्रसिद्ध विद्वान् हैं। उन्हीं के द्वारा विरचित छन्दोरत्नाकर नामक ग्रन्थ में अर्धसमपाद, विषमपाद आदि अनेक प्रकार के छन्द उल्लिखित हैं, अतः यह (वचन) भी विषमपादात्मक छन्द के रूप में लिया गया हो सकता है। जैसे—

सर्वभावविगतं स्कन्धधात्वायतन ग्राह्यग्राहकवर्जितम् ।
धर्मनैरात्म्यसमतया स्वचित्तमाद्यनुत्पन्नं शून्यतास्वभावम् ॥

वैसे तो भोट भाषा में अनूदित अनेक ग्रन्थों में भी उक्त वचन संस्कृत-ग्रन्थों की भाँति गद्य के रूप में भी निश्चित रूप से उपलब्ध होता है, जैसे—वैरोचनाभिसम्बोधितन्त्र[1], आचार्य भवभद्रकृत 'हेवज्रतन्त्र की व्याख्या'[2], आचार्य नागार्जुन विरचित 'बोधिचित्तोत्पाद-विधि'[3], आचार्य प्रशान्तज्ञान विरचित गुह्यसमाजतन्त्र की वृत्ति 'उपदेशविनिश्चय'[4] आदि ग्रन्थों में गद्यात्मक रूप में ही उपलब्ध होता है।

संक्षेप में उक्त वचन को संस्कृत भाषा और भोट भाषा दोनों में गद्यात्मक और पद्यात्मक दोनों रूपों में दिया जा सकता है, क्योंकि उन दोनों के लिए युक्तियुक्त ठोस (दृढ) कारण और उदाहरण विद्यमान हैं। इसलिए यह स्थिति तथागत वैरोचन के उक्त वचन की एक अन्यतम विशेषता है।

इस महत्त्वपूर्ण विषय पर प्रस्तुत इस निबन्ध के हिन्दी-अनुवाद और उसके संशोधन आदि कार्यों में बौद्ध विद्याओं के लब्धप्रतिष्ठ विद्वान् प्रो० रामशंकर त्रिपाठी (शोध-आचार्य) का पूर्ण सहयोग प्राप्त हुआ है। अतः उनके प्रति मैं अपनी हार्दिक कृतज्ञता ज्ञापित करता हूँ। इस परम पवित्र कार्य से प्राप्त पुण्यों से 'सभी सत्त्व परमार्थ बोधिचित्त का साक्षात् अधिगम प्राप्त करें'—ऐसी परिणामना करता हूँ।

•

---

1. स्दे-दगे ब्का-ग्युर, तन्त्र- 'थ' 256
2. स्दे-द्गे ब्स्तन्-ग्युर, तन्त्र 'क' 178
3. स्दे-द्गे ब्स्तन्-ग्युर, मध्यमक 'गि' 238
4. स्दे-द्गे ब्स्तन्-ग्युर, तन्त्र 'जि', पृ० 10

दुर्लभ ग्रन्थों की आधार सामग्री

—ठाकुरसेन नेगी—

[इस शीर्षक के अन्तर्गत 'धी:' के 42वें अंक में 94 महत्त्वपूर्ण हस्तलिखित ग्रन्थों की सूचना दी गई थी। प्रस्तुत अंक में उससे अन्य 71 हस्तलिखित ग्रन्थों की सूचना दी जा रही है।]

ABBREVIATIONS

CAMBRIDGE	Catalogue of the Buddhist Manuscripts in the University Library, Cambridge, ed. by Cecil Bendall, Cambridge, 1883.
COMP./INCOMP.	Complete/Incomplete.
DEV.	Devanāgarī.
IASWR	Buddhist Sanskrit Manuscripts, Micro-Fische Collection belonging to the Institute for Advance Studies of World Religions, New York.
N	Newārī Script.
NP/PL	Nepali Paper/Palm Leaf.
NEPAL-II	Catalogue of Darbar Library, Nepal, Vol.II.
RAK	Rāṣṭriya Abhilekhālaya, Kathmandu, Nepal.
RAS	Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the Possession of the Royal Asiatic Society, (Hodgson Collection) London.
SMTUL	A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library, Tokyo, Japan, 1965.

Title	Author	Institution	Ms. No.
अपराजितामहाप्रत्यङ्गिरा		RAK	Reel No.E.1734/12
Aparājitāmahāpratyaṅgirā		"	" " E.1731/17
अपरिमितायुनामधारणी		"	" " E.652/8
Aparimitāyunāmadhāraṇī		"	" " E.1841/3
		"	" " E.1847/8
		"	" " E.1887/8
		"	" " E.1887/11
अभिधर्मकोश		"	" " E.617/4
Abhidharmakośa		"	" " E.1362/5
अभिधर्मकोशस्फुटार्थसहित		"	" " E.910/12
Abhidharmakośasphuṭārthasahita			
अभिसमयालङ्कार		"	" " E.1320/2
Abhisamayālaṅkāra			
अभिसमयालङ्कारालोक		"	" " E.628/2
Abhisamayālaṅkārāloka			
अष्टपीठपूजाविधि		"	" " E.1731/24
Aṣṭapīṭhapūjāvidhi			
अष्टसाहस्त्रिकाप्रज्ञापारमिता		"	" " E.563/2
Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā		"	" " E.577/12
		"	" " E.1838/11
		"	" " E.1699/24
		"	" " E.1730/3

Material	Script	Folio	Comp./Incomp.	Other Information
NP	N	12	Incomp.	
”	”	15	”	
”	”	85		
”	”	84		
”	”	18		
”	”	18		
”	”	16		
”	”	322		
”	”	317		
”	”	316		
”	”	179		
”	Dev.	246		
”	N	17		
”	”	186		
”	”	302		
”	”	198		
”	”	54		
”	”	81		

Title	Author	Institution	Ms. No.
एकजटानामधारणी Ekajaṭānāmadhāraṇī		RAK	Reel No. E.1847/10
एकल्लवीरचण्डमहारोषणतन्त्र Ekallavīracaṇḍamahāroṣaṇatantra		"	" " E.314/2
		"	" " E.454/7
		"	" " E.465/6
		"	" " E.596/20
		"	" " E.1477/3
		"	" " E.1486/5
		"	" " E.1546/24
		"	" " E.1548/33
क्रियासंग्रहपञ्जिका Kriyāsaṁgrahapañjikā		"	" " E.1258/7
		"	" " E.1134/5
गरुडहृदयपठितसिद्धापरमसिद्धा- वज्रतुण्डानामधारणी Garuḍahṛdayapaṭhitasiddhāparamasiddhā- Vajratuṇḍānāmadhāraṇī		"	" " A.921/6
गुह्यसमाजतन्त्र Guhyasamājatantra		"	" " E.641/17
		"	" " E.882/2
		"	" " E.910/13
		"	" " E.887/23
		"	" " E.1481/2
		"	" " E.1481/5
		"	" " E.1729/3
		"	" " E.1513/1

Material	Script	Folio	Comp./Incomp.	Other Information
NP	N	16	Comp.	
”	”	95	”	
”	”	18	Incomp.	
”	”	67	”	
”	”	40	”	
”	”	62	Comp.	
”	”	57	Incomp.	
”	”	53	”	
”	Dev.	74	Comp.	
”	N	111	”	
”	”	212		
”	”	(57-58b)		
”	”	191	”	
”	”	131		
”	”	131		
”	”	132		
”	”	128	”	
”	”	109	”	
”	”	124	”	
”	”	105		

Title	Author	Institution	Ms. No.
ग्रहमातृकानामधारणी		RAK	Reel No. E.698/15
Grahamātṛkānāmadhāraṇī		"	" " E.1541/5
		"	" " E.1541/17
		"	" " E.1699/15
		"	" " E.1712/7
		"	" " E.1734/11
		"	" " E.1742/10
		"	" " E.1773/7
		"	" " E.933/4
चर्यागीतसंग्रह		"	" " E.341/18
Caryāgītasaṁgraha		"	" " E.597/14
		"	" " E.1143/3
		"	" " E.1492/19
छ्वस्कामिनीदेवी-एकविंशतिस्तोत्र		"	" " E.1699/25
Chvaskāminīdevī-Ekaviṁśatistotra		"	" " E.1700/19
छ्वस्कामिनीदेवीस्तोत्र		"	" " E.1541/23
Chvaskāminīdevīstotra			
जातकादर्श		"	" " E.619/3
Jātakādarśa			
डाकार्णवमहायोगिनीतन्त्र		"	" " E.1476/3
Ḍākārṇavamahāyoginītantra		"	" " E.1730/4,1

Material	Script	Folio	Comp./Incomp.	Other Information
NP	N	12		
”	”	14	Comp.	
”	”	23	Incomp.	
”	”	30	Comp.	
”	”	17	”	
”	”	39	”	
”	”	10	Incomp.	
”	”	19	Comp.	
”	”	16	”	
”	”	119	”	
”	”	64	”	
”	”	124	”	
”	”	31	”	
”	”	5	”	
”	”	4	”	
”	”	36	”	
”	Dev.	40	Incomp.	
”	N	148		
”	Dev.	130		

Title	Author	Institution	Ms. No.
डाकिनीजालसंवरमहातन्त्र Ḍākinījālasaṁvaramahātantra		RAK	Reel No. E.487/37
ताराष्टोत्तरशतक Tārāṣṭottaraśataka		"	" " E.1544/13 " " E.1587/10 " " E.1775/16
दशक्रियाविधि Daśakriyāvidhi		"	" " E.1755/17 " " E.1790/2
दशभूमीश्वर Daśabhūmīśvara		" " " " "	" " E.642/4 " " E.915/1 " " E.1275/2 " " E.1361/13 " " E.1714/12
दशमीक्रियाविधि Daśamīkriyāvidhi		"	" " E.896/1
दुर्गतिपरिशोधनतन्त्रराज Durgatipariśodhanatantrarāja		" " " " " " "	" " E.667/2 " " E.699/13 " " E.734/1 " " E.1713/11 " " E.1723/21 " " E.1725/2 " " E.1267/19

Material	Script	Folio	Comp./Incomp.	Other Information
NP	N	90		
”	”	35		
”	”	16		
”	”	8		
”	”	50		
”	”	20		
”	”	181	Comp.	
”	”	153	Incomp.	
”	”	135	Comp.	
”	”	138	”	
”	”	180	”	
”	”	28	Incomp.	
”	”	87	Comp.	
”	”	110	”	
”	”	82	Incomp.	
”	”	97	Comp.	
”	”	108	”	
”	”	49	Incomp.	
”	”	81		

Title	Author	Institution	Ms. No.
देशना Deśanā		RAK	Reel No. E.1698/9
धर्मधातुपूजाविधि Dharmadhātupūjāvidhi		"	" " E.698/3
धर्मधातुस्वरूप उत्पत्तिधर्ममाहात्म्य Dharmadhātusvarūpa Utpattidharma- māhātmya		"	" " E.652/7
धारणीसंग्रह Dhāraṇīsaṁgraha		"	" " E.629/4
		"	" " E.896/11
		"	" " E.1540/3
		"	" " E.1541/6
नागपूजास्तोत्र Nāgapūjāstotra		"	" " E.921/6
नागहृदययशस्यपीडाकल्प Nāgahṛdayayaśasyapīḍākalpa		"	" " A.921/6
निष्पन्नयोगावली Niṣpannayogāvalī		"	" " E.313/21
		"	" " E.1244/6
		"	" " E.1478/3
		"	" " E.1478/4
		"	" " E.1714/5

Material	Script	Folio	Comp./Incomp.	Other Information
NP	N	9	Incomp.	
"	Dev.	88	Comp.	
"	N	107	"	
"	"	159	"	
"	"	263		
"	"	82	Incomp.	
"	"	56	"	
"	Dev.	(23-24b)		
"	N	(24-33)	Comp.	
"	"	127	"	
"	"	116	"	
"	"	87	"	
"	"	116	"	
"	"	91	Incomp.	

Title	Author	Institution	Ms. No.
पञ्चतालयोग Pañcatālayoga		RAK	Reel No. E.1492/2
पञ्चमहारक्षामहायानसूत्र Pañcamahārakṣāmahāyānasūtra		"	" " E.1450/1
प्रतिसरा Pratisarā		"	" " E.1724/1
पर्णशवरीसाधन Parṇaśavarīsādhana		"	3/324
पिण्डक्रियाविधि Piṇḍakriyāvidhi		"	Reel No. E.1858/5
प्रत्यङ्गिराकल्प (प्रत्यङ्गिरामहाविद्याराज्ञी) Pratyaṅgirākalpa (Pratyaṅgirā-mahāvidyārājñī)		" "	" " E.697/2 " " E.1541/18
प्रत्यङ्गिरास्तोत्र Pratyaṅgirāstotra		"	" " E.1768/26
प्रत्यङ्गिरास्वदेहसर्वरक्षादिधारणीसंग्रह Pratyaṅgirāsvadehasarvarakṣādi-dhāraṇīsaṁgraha		"	" " E.1/1411

Material	Script	Folio	Comp./Incomp.	Other Information
NP	N	13		
”	”	142		
”	”	61		
”	”	7		
”	”	19	Comp.	
”	”	17	”	
”	”	23	”	
”	”	39	”	
”	Dev.	20	”	

Title	Author	Institution	Ms. No.
(श्री)भूतडामरमुखाख्यान, भूतडामरसमाधि (Śrī)Bhūtaḍāmaramukhākhyāna, Bhūtaḍāmarasamādhi		RAK	Reel No. A.921/6
मङ्गलाष्टक Maṅgalāṣṭaka		"	" " E.1574/23
मञ्जुश्रीपाराजिका Mañjuśrīpārājikā		"	" " E.1734/3
मन्त्रसाधनाङ्ग Mantrasādhanāṅga		"	" " E.1657/47
मन्त्रानुसारिणी Mantrānusāriṇī		"	" " E.1490/12
महाकालतन्त्र Mahākālatantra		"	" " E.1484/11
		"	" " E.1486/4
		"	" " E.1500/14
		"	" " E.446/2
महाकालहृदयनामधारणी Mahākālahṛdayanāmadhāraṇī		"	" " E.1839/6
महाजातकमाला Mahājātakamālā		"	" " E.611/7

Material	Script	Folio	Comp./Incomp.	Other Information
NP	Dev.	1-12	Comp.	
"	N	14	"	
"	Dev.	6	"	
"	N	3	"	
"	"	4	Incomp.	
"	"	8	"	
"	"	66	Comp.	
"	"	17	Incomp.	
"	"	71	Comp.	
"	"	16	"	
"	"	314	"	

Title	Author	Institution	Ms. No.
महाप्रत्यङ्गिरा Mahāpratyaṅgirā		RAK	Reel No. E.1742/11
महायानसूत्रालङ्कार Mahāyānasūtrālaṅkāra		"	" " E.1367/11
महावस्तु अवदानगाथा Mahāvastu-Avadānagāthā		"	" " E.1364/7
महाविपुलविमानसुप्रतिष्ठितगुह्यकल्पोद्धृत वर्षापणविधि Mahāvipulavimānasupratiṣṭhitaguhya-kalpoddhṛta Varṣāpaṇavidhi		"	" " A.921/6
माध्यमिकवृत्ति प्रसन्नपदा Mādhyamikavṛttiprasannapadā	चन्द्रकीर्ति Candrakīrti	"	" " E.1478/2
मूलमन्त्रसोपाचारविधि Mūlamantrasopācāravidhi		"	" " A.921/6
मेघसमाधिवर्षापणविधि Meghasamādhivarṣāpaṇavidhi		"	" " A.921/6
येधर्मगाथा (येधर्मटीका) Yedharmagāthā (Yedharmaṭīkā)		"	" " E.1368/4

Material	Script	Folio	Comp./Incomp.	Other Information
NP	N	151	Comp.	
”	”	155	”	
”	”	7		
”	”	(84-85)		
”	”	231	”	
”	”	(48-57)		
”	”	(13-15)	”	
”	”	3	”	

Title	Author	Institution	Ms. No.
योगाम्बरकर्मराजधारणी Yogāmbarakarmarājadhāraṇī		RAK	Reel No. E.1847/13
योगाम्बरपूजाविधि Yogāmbarapūjāvidhi		"	" " E.1541/1
योगाम्बरविधि Yogāmbaravidhi		"	" " E.1730/12
रागमाला (बौद्धसंगीत) Rāgamālā (Baudhasaṁgīta)		"	" " E.734/5
		"	" " E.1492/6
		"	" " E.1544/15
रागाधिवासनविधि Rāgādhivāsanavidhi		"	" " E.1698/17
लोकेश्वरशतक Lokeśvaraśataka		"	" " E.699/12
वज्रतुण्डनामसमयकल्पराज Vajratuṇḍanāmasamayakalparāja		"	" " A.921/6
वज्रमहाकालमन्त्रहृदयधारणी Vajramahākālamantrahṛdayadhāraṇī		"	" " E.1731/5

Material	Script	Folio	Comp./Incomp.	Other Information
NP	N	6	Incomp.	
”	”	20	”	
”	”	62	Comp.	
”	”	45	”	
”	”	16	”	
”	”	43	”	
”	”	35	Incomp.	
”	”	26		
”	”	(63-67)	Comp.	
”	Dev.	32		

Title	Author	Institution	Ms. No.
वज्रवाराहीसमाधि Vajravārāhīsamādhi		RAK	Reel No. E.1731/4
वर्षापणक्रममहाबलसाधन Varṣāpaṇakramamahābalasādhana		"	" " A.921/6
वर्षापणनामधारणी Varṣāpaṇanāmadhāraṇī		"	" " E.1337/3
वैश्रवणभवनप्रवेशनागसमय- नागवर्षणामुत्सर्गा Vaiśravaṇabhavanapraveśanāga- samayanāgavarṣaṇāmutsargā		"	" " A.921/6
(श्री)समाजतन्त्रोक्तवर्षापणविधि (Śrī)Samājatantroktavarṣāpaṇavidhi		"	" " A.921/6
(श्री)सामेंगुमहाविहाराम्नायवर्षापणविधि (Śrī)Sāmeṅgumahāvihārāmnāya- varṣāpaṇavidhi		" "	" " A.921/6 " " A.936/8
हेवज्रडाकिनीजालसंवरमहातन्त्र Hevajradākinījālasaṁvara- mahātantra		" " " " " "	" " E.1478/6 " " E.1479/1 " " E.1482/2 " " E.1484/12 " " E.1489/3 " " E.1368/9

Material	Script	Folio	Comp./Incomp.	Other Information
NP	N	12	Comp.	
"	"	(9-20)	"	
"	"	15	"	
"	"	(33-48)		
"	"	(71-81)		
"	"	(20-24)		
PL	"	(21-23)		
NP	"	58		
"	"	61		
"	"	22		
"	"	10		
"	"	50		

•

यत्राभूतसमस्तकल्पपटलालिप्तं स्वभावमलं
बौद्धं धर्मशरीरमप्रतिसमं सद्धर्मवृद्ध्यास्पदम् ।
सम्भोगं च विचित्ररूपरचितं सन्निर्मितं जायते
प्रज्ञोपायमयं प्रणम्य तदलं चेतस्तदेवोच्यते ॥

(प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धिः 1.1)

बौद्धतन्त्र में मुद्राओं के विविध स्वरूप

—ठाकुरसेन नेगी—

[भारतीय तन्त्रमार्ग में मुद्रा का स्वरूप विभिन्न रीतियों से तथा विस्तार से पाया जाता है। बौद्धेतर ग्रन्थ जैसे कुलार्णवतन्त्र, शारदातिलक की टीका इत्यादि ग्रन्थों में मुद्रा शब्द का निरूपण किया गया है। बौद्ध परम्परा में भी सागरमतिपरिपृच्छा, मैत्रेयपरिपृच्छा, मञ्जुश्रीमूलकल्प वैरोचनाभिसम्बोधितन्त्र आदि ग्रन्थों में मुद्रा के विविध अर्थ व स्वरूप स्पष्ट किये गये हैं। मुद्रा के कर्ममुद्रा, धर्ममुद्रा, ज्ञानमुद्रा और महामुद्रा यह चार प्रकार हैं। उनके भौतिक और पारमार्थिक स्वरूप भी बताये गये हैं। बौद्ध तन्त्रों में मुद्रा का प्रयोग चार अर्थों में उपलब्ध हैं—1. आभरण, 2. आध्यात्मिक, 3. अङ्गुल्यादि प्रदर्शित मुद्रा और 4. समयमुद्रा। प्रस्तुत निबन्ध में इन मुद्राओं के विविध स्वरूपों का विमर्श किया गया है।]

बौद्धेतर तन्त्र में मुद्रा

भारतीय साधना में चिन्तन का जहाँ विस्तार है उसमें तत्त्वमीमांसा के महत्त्वपूर्ण अन्यतम तत्त्व के रूप में मुद्रा(शक्ति) की प्रतिष्ठा है। इसमें विस्तार और गम्भीरता दोनों है। मुद्रा (शक्ति) तत्त्व की प्राचीनता और स्वरूप पर अनेक ग्रन्थ मिलते हैं। हठयोग के ग्रन्थों में ही नहीं मन्त्र-तन्त्र साधना में भी मुद्रा का विस्तार है। इन गम्भीरताओं में जाना यहाँ सम्भव नहीं है, फिर भी इसके स्वरूप पर अवश्य विचार किया जा सकता है।

कुलार्णवतन्त्र में कहा है—

मद्यं मांसं च मत्स्यं च मुद्रा मैथुनमेव च ।
मकारपञ्चकं देवि देवताप्रीतिकारकम् ॥

इससे स्पष्ट है कि 'मुद्रा' का प्रयोग देवता की प्रीति के लिए किया गया है।

योगिनीतन्त्र में कहा है—''क्रियाशक्तिस्तु विश्वस्य मोदनाद् द्रावणात्तथा। मुद्रेति कथिता''।

क्रिया शक्ति ही मोदन और द्रावण करने से 'मुद्रा' कहलाती है। मोदन का अर्थ है—अपने से भिन्न कर्ता द्वारा की गई क्रिया का अनुमोदन और द्रावण का अर्थ है—ठोस पदार्थ का शिथिलावयव होकर प्रसार होना। अपने आराध्य की आराधना के समय साधक मुद्रा प्रदर्शन करता है, जिससे अभीष्ट देवता प्रसन्न होकर उस साधक के अनुकूल हो द्रवीभूत होकर उसकी कामना पूर्ण करता है। इसलिए ''याभिर्विरचिताभिस्तु मोदन्ते

सर्वदेवता'' अर्थात् जिनके प्रयोग से सभी देवता प्रसन्न (मुदित) हो जाते हैं, वे मुद्रा कहलाती हैं।

शारदातिलक की पदार्थादर्श टीका में 'मुद्रा' शब्द की व्याख्या में कहा गया है—

रादाने मुदं राति ददाति मुद्रेति निर्वचनम् ।
इदमेव मोदन्ते सर्वदेवता इत्येन सूचितम् ।
अतएव तद्दर्शनेन देवता हर्षोत्पत्ति ॥

(शारदातिलक टीका, 23.106, पृ० 510)

यहाँ यह भी व्याख्यात है कि अङ्गुष्ठादि पाँचों अंगुलियाँ पञ्चभूतात्मक हैं। इन भिन्न-भिन्न अङ्गुलियों के स्पर्शमात्र से विविध देवता मोद को प्राप्त करते हैं। कनिष्ठिका के क्रम से पृथ्वी आदि भूततत्त्वों की कल्पना की गई है। पूजा, अर्चना, जप, ध्यान आदि से भिन्न-भिन्न मुद्राओं का विधान मिलता है।

शारदातिलक में ही आवाहनादि के लिए भी मुद्रा बताई गई है। इनकी रचना से सभी देवता मोद को प्राप्त करते हैं। 'मुद्रा' मोहन और द्रावण करती है। इसका दृष्ट स्वरूप नाना रूपों में अङ्गुलियों के प्रग्रथन के रूप में भी देखा जा सकता है[1]।

इस प्रकार 'मुद्रा' अंगुलियों की विविध क्रियाएं, ग्रथन, आकार और स्थितियाँ हैं। प्रथम अर्थ में 'मुद्रा' आवाहनादि के कार्यों में प्रयुक्त होकर देवता प्रीतिकारक है, दूसरे अर्थ में मोदक कारक होने के साथ ही पौष्टिक भी है। तीसरे अर्थ में दिव्यभावापन्ना मुद्रा कुण्डलिनी संयुक्त आत्मा का सहस्रार(चक्र) में ध्यान है। प्रथम अर्थ की मुद्राओं का प्रयोग प्रतिष्ठा, स्नान, आवाहनादि, नैवेद्य, विसर्जन आदि में होता है। यह देवता को प्रसन्न करने वाली है। दूसरे प्रकार की मुद्रा प्रत्यक्ष रूप में साधक को और परोक्ष रूप में देवता को प्रसन्न करने वाली है और तीसरे प्रकार की 'मुद्रा' साधक को मोद प्रदान करने वाली है, किन्तु सभी मुद्राएं मोद प्रदान करने के गुण धर्म से सम्पन्न है। संक्षेप में यहाँ बौद्धेतर परम्परा में प्राप्त 'मुद्राओं' की संक्षिप्त व्याख्या प्रस्तुत की गई है।

बौद्धतन्त्र में मुद्राएं

तान्त्रिक बौद्ध परम्परा की मुद्राओं की व्याख्यायें यत्किञ्चित् भिन्न और विशिष्ट है।

सामान्यतः 'मुद्रा' शब्द सूत्र और तन्त्र दोनों में प्राप्त होता है। सर्वबुद्धविषयावतार ज्ञानालोकालङ्कारसूत्र में कहा है—''हे आनन्द, यह धर्ममुद्रा सर्वधर्मों की मुद्रा है। यह

---

1. परशूरामकल्पसूत्र, पृ० 134-136

अकृतमुद्रा है, अभेदमुद्रा है। हे आनन्द, जो इस मुद्रा से मुद्रित हैं, वे महाबोधिसत्त्व हैं, वे कुलीन हैं, नरसिंह हैं[1]'' इत्यादि। आचार्य ज्ञानकीर्ति अपने तत्त्वावतार में कहते हैं—''प्रज्ञापारमिता का ही दूसरा नाम महामुद्रा है, क्योंकि वह अद्वयज्ञानस्वरूप है'' इत्यादि। सूत्र में किसी-किसी स्थल पर प्रज्ञापारमिता को महामुद्रा के नाम से अभिहित किया गया है। मन्त्रयान में उसी प्रज्ञापारमिता की सिद्धि महासुख की प्रक्रिया द्वारा की जाती है, जिससे सुख और शून्यतारूपी महामुद्रा का समन्वय होता है। अतएव सूत्र और मन्त्रयान में केवल नाम-भेद है। आगे चलकर सूत्रों में शून्यता आदि को 'मुद्रा' कहा है।

सागरमतिपरिपृच्छासूत्र में कहा है—''हे सागरमते! सर्वधर्म तो विमुक्तिमुद्रा से मुद्रित हैं तथा अद्वय और परिशुद्ध हैं, सर्वधर्म गगनवत् अभिन्न हैं, इसलिए सभी धर्म समता से मुद्रित हैं। आगे अहंकार परिशुद्ध होने से विमलमुद्रा है।

मैत्रेयपरिपृच्छासूत्र में कहा है कि—''हे कुलपुत्र! सभी धर्मों में शून्यता स्वरूप मुद्रा है''।

मञ्जुश्रीमूलकल्प में पूजादि के समय प्रयोग में लाने वाली हस्तमुद्राओं को भी मुद्रा कहा गया है।

मध्यमाङ्गुलिसंश्लिष्टौ भवेदेकशिखा ध्रुवम् ।
एषा मुद्रा महामुद्रा संबुद्धैस्तु प्रकाशिता ॥ (मञ्जुश्रीमूलकल्प, 35.49)

इस प्रकार हाथों की मुद्राओं को मुद्रा के रूप में कहा गया है। वैरोचनाभिसम्बोधितन्त्र में देवता के आयुध के लिए भी 'मुद्रा' का प्रयोग आया है।

वैरोचनाभिसम्बोधितन्त्र में कहा है—

कर्ममुद्रां समासाद्य धर्ममुद्रां विभावयेत् ।
तत्र (अत) ऊर्ध्वे महामुद्रा तस्याः समयसम्भवः ॥

आर्यनामसङ्गीति अमृतकणिकाटिप्पणी में कहा है—

''मुदं सुखविशेषं राति ददातीति मुद्रा'' यह (मुद्रा का) लक्षण किया है।

चतुर्मुद्रोपदेश में कहा है—

कर्मज्ञानमहामुद्रासमयाख्यः प्रभास्वरः ।
हेतुर्भाव्यास्तथा प्राप्या चतुर्धा चाविनश्वराः ॥ (अद्वयवज्रसंग्रह, पृ० 32)

---

1. आर्यसर्वबुद्धविषयावतारज्ञानालोकालङ्कारनाममहायानसूत्र, तो० 100

यह उद्धरण देकर मुद्राओं के अनुसार सुख के भी चार प्रकार दिये हैं। जैसे—कर्ममुद्रा से अक्षरसुख, धर्म या ज्ञानमुद्रा से स्पन्दसुख, समयमुद्रा से स्वचित प्रतिभास-सुख और महामुद्रा से परमाक्षरसुख।

तत्त्वज्ञानसंसिद्धि टीका 'महासुखप्रकाशिका' में 'षण्मुद्रामुद्रिताङ्गीम्' पद की व्याख्या करते हुए टीकाकार ने भी—"मुदं हर्षं राति ददातीति मुद्रा, मुद्रावद्भिर्मुद्रितमङ्गं यस्या:" यह विग्रह करके मुद्रा के पूर्वोक्त लक्षण की पुष्टि की है।

व्यक्तभावानुगततत्त्वसिद्धि में कहा गया है कि सहजात्मक बोधिचित्त से प्रसूत शरीर अंगों की जो सहज विक्षेपयुक्त क्रियाएं हैं, वे सभी मुद्राएं हैं[1]। इस प्रकार मुद्राएं स्पर्शविद्या और आकृति के रहस्यों को सुरक्षित रखती हैं। अंगुलियों और अन्य शारीरिक अंगों से सम्बन्धित मुद्राओं का विकास बुद्ध के जीवन की विविध घटनाओं को संकेतित करने वाली मुद्राओं में दिखाई पड़ता है।

सर्वदुर्गतिपरिशोधनमुखाख्यानयोगनामसमाधि में लगभग 150 मुद्राओं का उल्लेख मिलता है, उनमें कुछ हाथों और अंगुलियों की विविध मुद्राओं की स्थितियाँ हैं, कुछ वज्र, पद्म, घण्टा आदि को धारण करने की विधियाँ हैं और कुछ पुष्पार्पण, जलार्पण, दीपदान, वाद्य-वादन आदि की मुद्राएं हैं। ये सभी परमशुद्धि और दु:खनिवृत्ति करती हैं। ये देवी-देवताओं की पूजा की विधियाँ हैं, गाथाओं अथवा मन्त्रों के उच्चारण (पाठ) की विधियाँ हैं। ये सभी चित्त के उस प्रकृति प्रभास्वर रूप के साक्षात्कार के लिए विहित है, जो शून्य है तथा जिनके मन्त्र, मुद्रा आदि के माध्यम से वह(साधक) संसार के धर्मों(पदार्थों) से एकात्मकता प्राप्त करता है।

परमाद्यतन्त्र में कहा है कि जो जिस मुद्रा से मुद्रित किया जायेगा, वह उसी स्वभाव का होगा।

चार मुद्राओं द्वारा मुद्रित कर साधना करने से विभिन्न ज्ञानों की प्राप्ति होती है।

सूत्रालङ्कार में कहा है—राग और पञ्चेन्द्रियों की परावृत्ति से परमविभुत्व की प्राप्ति होती है[2]। वैसे ही यहाँ भी जानना चाहिए। (1) काय के महामुद्रा के साथ योग से

---

1. "स्वभावशुद्धबोधिचित्तात् ये खलु सहजविनिर्गताङ्गविक्षेपा: ते सर्वे एव मुद्राप्रकारा:।" (गुह्यादि-अष्टसिदिसंग्रहे, पृ० 176)।

2. पञ्चेन्द्रियपरावृत्तौ विभुत्वं लभ्यते परम् ।
सर्वार्थवृत्तौ सर्वेषां गुणद्वादशशतोदये ॥
मनसोऽपि परावृत्तौ विभुत्वं लभ्यते परम् ।
विभुत्वानुचरे ज्ञाने निर्विकल्पे सुर्निमले ॥ (सूत्रालङ्कार, 9.41-42)

आगन्तुक मल का नाश होकर 'आदर्शज्ञान' का आविर्भाव होता है। (2) चित्त के समयमुद्रा के साथ योग से क्लिष्ट मन की आगन्तुक मल का नाश होकर 'समताज्ञान' का आविर्भाव होता है। (3) वाक् के धर्ममुद्रा में योग से मनोविज्ञान के आगन्तुक मल का क्षय होता है और प्रत्यवेक्षणज्ञान का प्रादुर्भाव होता है। काय, वाक् एवं चित्त द्वारा कर्ममुद्रा के योग से पाँच इन्द्रियों के आगन्तुक मलों का क्षय और कृत्यानुष्ठानज्ञान का उदय होता है। (5) धर्मधातु ज्ञान सभी प्रकृतियों में समान रूप से स्थित रहता है।

हेवज्रतन्त्र के मतानुसार मुद्रा मोक्ष का हेतु है। इसकी टीका योगरत्नमाला में कहा गया है कि वज्र अभेद्य ज्ञान है। इसके द्वारा जो मुद्रित की जाती है, वह मुद्रा है। वज्ररूपी अभेद्य ज्ञान के द्वारा मुद्रित की जाने के कारण, मुद अर्थात् हर्ष या महासुख उदित करने के कारण ही इसे मुद्रा कहा गया है[1]। हेवज्रतन्त्र में स्फोट और अंगुल्यामोटन को भी मुद्रा कहा है[2]। हेवज्रतन्त्र में मुद्रा और महामुद्रा के अनेक रूप और अर्थ मिलते हैं। उसके स्वरूप के विषय में कहा गया है कि वह प्रज्ञास्वभावा, सुन्दर मुखवाली, विशालाक्षी, रूपयौवनमण्डिता, नीलकमल के समान वर्णवाली और कृपावती है। उसे वज्रकन्या कहा है और उसे ही ग्रहण करने के लिए कहा गया है। हेवज्रतन्त्र में वर्णित पञ्चमुद्राएं कृष्णवर्णा, महारौद्रा, एकवक्त्रा, रक्तनेत्रा तथा हाथ में रुचक, कर्तरी, कपाल तथा कटि में मेखला धारण करने वाली बताई गई है। इनकी कटि व्याघ्र चर्म से आवृत रहती है। ये शवारूढ और अत्यन्त तेजोमय होती हैं। इनके दो भुजाएं होती हैं और ये पिंगल केशों वाली होती हैं। मुद्रा को गन्धद्रव्य एवं कर्पूर से संयुक्त बताया गया है। वह देवता, असुर, मनुष्य, यक्ष, किन्नर किसी भी कोटि की हों, साधक उसे ग्रहण करे और चर्या करे। ऐसी मुद्रा सभी संकल्पों से वर्जित होती है। वह सुखावहा होती है। उससे संयुक्त होकर साधक को गुरु के पास जाना चाहिए[3]।

दोहों तथा चर्यापदों में मुद्रा शब्द का व्यवहार प्रमुखतः दूसरे अर्थ में हुआ है। आनन्दों को प्राप्त कराने वाली चार मुद्राएं हैं, जिनका नाम दोहाकोश में कर्ममुद्रा, धर्ममुद्रा, ज्ञानमुद्रा और महामुद्रा बताया गया है। चर्यापदों में भी कर्ममुद्रा, ज्ञानमुद्रा और महामुद्रा

---

1. "मुद्रा पञ्चकुलानीति कथ्यते मोक्षहेतुना ।
वज्रेण मुद्र्यतेऽनेन मुद्रा तेनाभिधीयते ॥
वज्रं अभेद्यं ज्ञानं तेनानेन मुद्र्यते, मुदं हर्षं महासुखं जन्यते तेन हेतुना मुद्रेत्युच्यते"। (हे० त०, 1.5.4)
2. करस्फोटो भवेन्मुद्रा अङ्गुल्या मोटनं तथा ।
तद्ध्येयं चिन्तितं यच्च ध्येयं यस्मात् विचिन्तनम् ॥ (हे० त० 1.5.20)
3. हेवज्रतन्त्र, 1.6.8-9, 18, 16, 21, 2.3.16-18

का कई बार उल्लेख आया है। अद्वयवज्र ने ज्ञानमुद्रा का उल्लेख नहीं किया है और समयमुद्रा को सर्वश्रेष्ठ माना है।

बोधिचित्त के उद्बुद्ध हो जाने के पश्चात् प्राप्त होने वाली उपर्युक्त चारों मुद्राएं मोद प्रदान करने वाली हैं। इसलिए उन्हें मुद्रा कहा गया है। 'मोद' प्रदान करने वाली यह व्याख्या बौद्धों की अपनी व्याख्या है।

इन चारों मुद्राओं में प्रथम मुद्रा होने के कारण कर्ममुद्रा का काफी महत्त्व बताया गया है। सिद्ध तिलोपा कर्ममुद्रा को दूषित न करने का उपदेश देते हैं।[1] क्योंकि क्षण आनन्द का भेद कर्ममुद्रा के बिना पहचाना ही नहीं जा सकता। यथा—

"क्षणभेद आनन्दभेदश्च कथं परिज्ञायते कर्ममुद्रां बिना। तस्मात् कर्ममुद्रा न दूषयितव्या"। (दोहाकोश, बागची, पृ० 68)

बोल-कक्कोल साधना द्वारा पञ्चमहाभूतों को अन्तस्थ करने की साधना भी कर्ममुद्रा के समागम में विचित्र क्षण में ही बताई गई है। आचार्य अद्वयवज्र वज्रयोगों द्वारा काय-वाक्-चित्त की दृढ़ता और वज्र-परिणति भी कर्ममुद्रा के ही सहयोग से बताते हैं।

मुद्रा अर्थात् मोद देने वाली इस व्याख्या से मुद्रा को नारी के शक्तिरूप में परिकल्पित किया गया है। श्रीसम्पुटतन्त्र में भगवान् को निर्माणचक्र में लोचनामुद्रा, धर्मचक्र में मामकी, सम्भोगचक्र में पाण्डरा और महासुखचक्र में तारा के मुद्रारूप में सम्भोग(रतिक्रिया) करते बताया गया है। सिद्धों ने भी भगवती नैरात्मा को महामुद्रा में परिकल्पित कर उनके डोम्बी, चण्डाली, कपाली, योगिनी, शबरी आदि कई नाम दिये हैं।

बौद्धतन्त्र में इस विषय में स्पष्ट उल्लेख मिलते हैं कि मण्डल-चक्र और मुद्रा-मैथुन में स्त्रियों का उपभोग उनके यहाँ आवश्यक अनुष्ठान माना जाता था, किन्तु वे इन साधनाओं को केवल भौतिक अर्थ में ग्रहण नहीं करते थे। वे प्रज्ञा(नारी) को परमार्थ रूप में नैरात्म ज्ञान मानते थे तथा संवृति रूप में देहधारी नारी रूप। अतः प्रज्ञा का वास्तविक ज्ञान प्राप्त करने के लिए पहले नारी रूपिणी संवृतप्रज्ञा, देहधारिणी प्रज्ञा का उपभोग करना आवश्यक है। यदि नारी के इस प्रज्ञारूप को हृदयंगम कर लेते हैं तब फिर किसी कुल जाति की स्त्री में रमण कर हम शून्यता ज्ञान की उपलब्धि कर सकते हैं।

---

1. कम्म मुद्द म दूसह जोइ ।
खण आणन्द भेउ जाणिज्जइ ॥ (दोहाकोश, बागची, पृ० 7)
भो योगिनि कर्ममुद्रां मा दूषय ।
तेन क्षणानन्दभेदा ज्ञायन्ते ॥

तन्त्र ग्रन्थों में स्पष्टतः मुद्राओं की आयु, जाति, रूप आदि के विषय में सांगोपांग विवेचन मिलता है। मण्डलचक्र साधनाओं में यह दायित्व गुरु पर है कि वह शिष्य की मुद्रा के चुनाव और उपभोग में निर्देशन दे। उनकी अभिषेक साधना ही मुद्रा के समागम से आरम्भ होती है।

सेकोद्देशटीका में शिष्य को दीक्षित करते समय मुद्रा की आयु बारह से बीस वर्ष की बताई गई है। उसका उपयोग प्रज्ञोपायत्मक देवतायोग से अपने कुलिश मणि से करना चाहिए।[1] प्रज्ञोपायविनिश्चय में बताया गया है कि मुद्रा के आलिङ्गन से साधक में वज्रावेश जागता है, और वह साधना-मार्ग में प्रवृत्त होता है।[2]

किन्तु ये समस्त आलिङ्गनादि कर्म क्षुब्ध, आसक्त और विषयी चित्त से नहीं करनी चाहिए अन्यथा ये बन्धन के कारण बन जाते हैं और इनसे सिद्धि प्राप्ति नहीं होती है।[3] चित्त को इतना अनासक्त रहना चाहिए कि योगी को कभी स्खलित नहीं होना चाहिए। बाद में इन पद्धतियों का इतना विकास हुआ कि वज्रोली, सहजोली आदि पद्धतियों का उल्लेख मिलता है। जिनमें साधक मैथुन (सम्भोग) के समय मुद्रा-योगिनी को स्खलित करा देता है, किन्तु स्वतः क्षरित नहीं होता। इसके अनन्तर वह मुद्रा(नारी) के रज को भी प्राणायाम के द्वारा अपने शरीर में खीच लेता है और उससे काय-वाक्-चित्त की वज्रता को उपलब्ध कर लेता है।

मुद्रा का प्रयोग

बौद्धतन्त्र में मुद्रा का प्रयोग चार अर्थों में उपलब्ध है—1. आभरण अर्थ में प्रयुक्त मुद्राएं, 2. आध्यात्मिक अर्थ में प्रयुक्त चार मुद्राएं, 3. देवताओं की उपासना में प्रयुक्त अङ्गुल्यादि द्वारा प्रदर्शित मुद्राएं और 4. देवताविशेष के लिए नियत समयमुद्राएं।

1. आभरण अर्थ में प्रयुक्त मुद्राएं

देवताओं के स्वरूप निरूपण में 'पञ्चमुद्रामुद्रिताम्' या 'षण्मुद्रामुद्रिताङ्गीम्' ये पद प्रायः आते हैं, यहाँ मुद्रा पद आभरण अर्थ में प्रयुक्त है और ये आभरण भी नियत हैं—

---

1. अत्र सर्वालङ्कारयुक्तां द्रुतकनकनिभां द्वादशाब्दां सुकन्यां विंशतिवर्षपर्यन्तां प्रज्ञोपायात्मकेन देवतायोगेन स्वकुलिशमणिना कामयित्वा सरागां रजोबालां ज्ञात्वा शिष्यस्य शुद्धिं.........कुलिशमपि मुखे क्षेपयित्वा सबीजम्। (सेकोद्देशटीका, पृ० 24)
2. मुद्रालिङ्गनसंयोगाद् वज्रावेशप्रवर्त्तनात् ।
   सक्षीराधरपानाच्च तत्कण्ठध्वनिदीपनात् ॥ (प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि 5.38)
3. तथा तथा प्रवर्तेत यथा न क्षुभ्यते मनः ।
   संक्षुब्धे चित्तरत्ने तु सिद्धिर्नैव कदाचन ॥ (प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि, 5.40)

पञ्चमुद्रा

चक्री कुण्डलं कण्ठी च हस्ते रुचकं मेखला ।
पञ्चबुद्धविशुद्ध्या च एता मुद्राः प्रकीर्तिताः ॥ (हे० त० 1.3.14)

षण्मुद्रा

कण्ठिकारुचककुण्डलानि शिरोमणिविभूषितम् ।
यज्ञोपवीतं भस्मेति मुद्राषट्कं प्रकीर्तितम् ॥

2. आध्यात्मिक अर्थ में प्रयुक्त चतुर्मुद्राएं

ये चार प्रकार के हैं—1. कर्ममुद्रा, 2. धर्ममुद्रा, 3. महामुद्रा और 4. समयमुद्रा। इनके लक्षण 'मुद्राबन्ध' नामक ग्रन्थ में इस प्रकार दिये हैं—

इह हि मुद्रान्वयविभ्रान्त्या मूढमनसो भ्रमन्ति भवार्णवे दुःखिताः। तेषां सुखेन चतुर्मुद्राप्रतिपत्तये तन्त्रानुसारेण महासुखसाधनं प्रसाध्यते। चतुमुद्रेति—कर्ममुद्रा, धर्ममुद्रा, महामुद्रा, समयमुद्रा।

1. कर्ममुद्रा

तत्र कर्ममुद्रायाः स्वरूपं निरूप्यते। कर्मकायवाक्चित्तचेता तत्प्राधान्य मुद्राकल्पना-स्वरूपा। तस्यां कर्ममुद्रायाम् आनन्दा जायन्ते। (इयं धर्ममुद्राया हेतुभूता)।

2. धर्ममुद्रा

धर्मधातुस्वरूपा निष्प्रपञ्चा निर्विकल्पा अकृत्रिमा उत्पादरहिता करुणास्वभावा परमानन्दैकसुन्दरोपायभूता। प्रवाहनित्यत्वेन सहजस्वभावायाः प्रज्ञायाः सहजोदयत्वेन भिन्ना या सा धर्ममुद्रा। (इयं महामुद्रायां हेतुभूता)।

3. महामुद्रा

महती चासौ मुद्रा चेति महामुद्रा, महामुद्रा निःस्वभावा ज्ञानाच्छायाद्यावरण-विवर्जिता शरन्मध्याह्नान्तगगनसंकाशासकलसम्पदाधारभूता भवनिर्वाणैकरूपा अनालम्बन-करुणा शरीरा महासुखैकरूपा। (इयं समयमुद्राया हेतुभूता)।

4. समयमुद्रा

सम्भोगनिर्माणकायाकारस्वभावेन स्वच्छायाकारेण च सत्त्वार्थाय च वज्रधर्मरहस्य हेरुकाकारेण विस्फारणं समयमुद्रा। (मुद्राबन्ध, अद्वयवज्रसंग्रह, पृ० 32-35)

3. देवताओं की उपासना में प्रयुक्त अङ्गुल्यादि द्वारा प्रदर्शित मुद्राएं—

जिनमें सभी देवताओं के लिए सामान्य रूप से प्रयोग में आने वाली मुद्राओं के लक्षण हैं।

अर्घमुद्रा

उत्तानमञ्जलिं कृत्वा अङ्गुष्ठौ पार्श्वत इत्यर्घमुद्रा। (साधनमाला, पृ० 517, 522)

अस्त्रमुद्रा

अस्या एव मुद्रायाः (कवचमुद्रायाः) तर्जनीद्वयं प्रसार्य अस्त्रमुद्रा।

(सा० मा०, पृ० 517, 522, 527)

आवाहनमुद्रा

अन्योन्यान्तरितं कृत्वा तर्जनीद्वयं कुञ्चितमीषच्चालयेत्। इत्यावाहनमुद्रा।

(सा० मा०, पृ० 517, 522)

उष्णीषविजयमुद्रा

संपुटाञ्जलिं कृत्वा तर्जन्यौ संकोच्य ज्येष्ठाङ्गुष्ठाभ्यां साधुकारं दद्यात्। इति उष्णीष-विजया। (सा० मा०, पृ० 418)

कपालमुद्रा

तलवज्रबन्धं कृत्वाऽङ्गुष्ठद्वयेन तर्जनीद्वयमाच्छाद्य भग्नं कुर्यात्। कपालमुद्रेयम्।

(सा० मा०, पृ० 471)

करुणामुद्रा

कुचसंस्पर्शयोगेन मुद्रेयं करुणा मता। (योगाम्बरतन्त्र, पृ० 87)

क्रोधमुद्रा

चन्द्रसूर्यकराभ्यां तु शरक्षेपणतत्परः।
क्रोधमुद्रा समाख्याता भाषितेयं जिनोत्तमैः। (यो० त०, पृ० 87)

पापनाशनमुद्रा

अन्योन्यामङ्गुलिं वेष्टयित्वा तर्जनीद्वयं प्रसारयेत्। तर्जनीसूचीं कृत्वा पापनाशनमुद्रा।

(सा० मा०, पृ० 515)

समयमुद्रा अन्त में आती है। इस मुद्रा में योगी का योग पूर्ण हो जाता है तथा उसे पूर्णत्व की प्राप्ति हो जाती है। यह मुद्रा चरमपरिणति की मुद्रा है। सरहपाद ने अपनी कृति में भवमुद्रा का भी उल्लेख किया है[1]। यह मुद्रा जीव को सांसारिक दुःख-क्लेश आदि में बाँधे रहती है। समयमुद्रा जो परममुद्रा कही जाती है, वह मन और शरीर को स्थिर करने के लिए है। शरीर को स्थिर करने की क्रिया को ही मुद्रा कहते हैं।

---

1. दोहाकोश, सं० डा० बागची, पृ० 68

योगी क्रमशः इन चार मुद्राओं की साधना करता है तथा समयमुद्रा या महामुद्रा में पहुँच कर शून्यावस्था को प्राप्त करता है। इन मुद्राओं का सम्बन्ध अन्तःकरण से है।

सन्दर्भ ग्रन्थ

मञ्जुश्रीमूलकल्प (महायानसूत्रसंग्रह, भा० 2), सम्पा० परशुराम वैद्य, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, 1964

सागरमतिपरिपृच्छासूत्र, तो० 152

मैत्रेयपरिपृच्छासूत्र, तो० 158

सर्वबुद्धविषयावतार ज्ञानालोकालङ्कारसूत्र, तो० 100

वैरोचनाभिसम्बोधितन्त्र, तो० 494

अमृतकणिकानामसङ्गीतिटिप्पणी, सम्पा० डॉ० बनारसी लाल, केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा संस्थान, सारनाथ, वाराणसी।

तत्त्वज्ञानसंसिद्धिटीका, धर्मोदयसभा, काठमाण्डू, नेपाल।

व्यक्तभावानुगततत्त्वसिद्धि (गुह्यादि-अष्टसिद्धिसंग्रह), केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा संस्थान, सारनाथ, वाराणसी, 1987

हेवज्रतन्त्रपञ्जिकायोगरत्नमाला, सम्पा० प्रो० रामशङ्कर त्रिपाठी एवं डॉ० ठाकुरसेन नेगी, केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा संस्थान, सारनाथ, वाराणसी।

महायानसूत्रालङ्कार, सम्पा० डॉ० बागची, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, 1970

योगाम्बरतन्त्र, हस्तलेख संख्या० एम० बी० बी०-III-23, शान्तरक्षित ग्रन्थालय।

साधनमाला (भाग 1-2), सम्पा० विनयतोष भट्टाचार्य, ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, बड़ौदा, 1925, 1928

दोहाकोश, सम्पा० राहुल सांकृत्यायन, विहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, 1957

दोहाकोश, सम्पा० डॉ० बागची, कलकत्ता संस्कृत सीरीज़-250, 1938

भारतीय संस्कृति और साधना (भाग 1-2), म० म० गोपीनाथ कविराज, विहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, 1963-1964

वज्रयानी दर्शन एवं साधना, डॉ० वाङ्छुक दोर्जे नेगी, केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा संस्थान, सारनाथ, वाराणसी, १९९८

बौद्ध कापालिक साधना और साहित्य, प्रो० नागेन्द्रनाथ उपाध्याय, स्मृति प्रकाशन, इलाहाबाद, 1983

सिद्ध साहित्य, डॉ० धर्मवीर भारती, किताब महल, इलाहाबाद, 1985

[क्रमशः]

•

तिब्बत में पूर्वानूदित सूत्र-तन्त्र परम्परा का परिचय (1)

—पेमा तेनजिन—

[तिब्बत में पूर्वानूदित बौद्ध सूत्र-तन्त्रों की अध्ययन एवं साधना परम्परा को ञिङ्मा अथवा प्राचीन परम्परा कहा जाता है। यह परम्परा तिब्बत में बौद्धधर्म के संस्थापक रहे आचार्य शान्तरक्षित, आचार्य पद्मसम्भव, विमलमित्र, कमलशील आदि की देन है। यदि वहाँ मध्य में बौद्धशासन का ह्रास नहीं हुआ होता और तिब्बत सत्तर से अस्सी वर्षों तक अंधकारयुग के संकट से न गुजरा होता, तो शायद ही ञिङ्मा का नामकरण हुआ होता और उक्त आचार्यों की परम्परा अविच्छिन्न रूप से पूर्णतया फल-फूल रही होती। वहाँ पुन: बौद्धशासन की स्थापना की आवश्यकता ही नहीं हुई होती।

प्रस्तुत निबन्ध में तिब्बत की प्राचीन ञिङ्मा परम्परा के मूलभूत सिद्धान्तों एवं दृष्टि, चर्या एवं भावना का परिचय देने के क्रम में इसके अन्तर्गत आए नौ यानों में से तीन बाह्ययान एवं तीन बाह्यतन्त्रों पर विमर्श किया गया है। इस क्रम में प्रारम्भ में तिब्बत में पूर्वापर बौद्धशासन का विकास, ञिङ्मा परम्परा की प्रामाणिकता, परवर्ती बौद्धशासन काल में विकसित नवीन परम्पराओं एवं चित्त की प्रधानता आदि विषयों की भी चर्चा की गई है।]

तिब्बत में बौद्धशासन

तिब्बत में बौद्धधर्म की नींव सातवीं शताब्दी में राजा सोङ्चन् गम्पो (617-698 ई०) के शासनकाल में ही पड़ चुकी थी, किन्तु वस्तुत: बौद्धधर्म की स्थापना वहाँ राजा ठ्रिसोङ् देउचन् (742-797 ई०) के शासनकाल में उनके निमन्त्रण पर उपाध्याय शान्तरक्षित एवं आचार्य पद्मसम्भव के सहयोग से सुप्रसिद्ध समये महाविहार के निर्माण के साथ हुई। वहाँ महान लोचावा वैरोचन, ञक् ज्ञानकुमार, क-व पलचेग, चोगरो लुइ ग्यलछन, येशे-दे आदि एक सौ आठ वरिष्ठ एवं एक हजार कनिष्ठ लोचावा एकत्रित हुए और सम्पूर्ण महायान बौद्ध वाङ्मय के विनय, अभिधर्म सहित विभिन्न सूत्र एवं तन्त्रवर्गीय बुद्धवचनों का संस्कृत भाषा से तिब्बती में अनुवाद कार्य प्रारम्भ किया गया। इतना ही नहीं, इन शास्त्रों को श्रवण, चिन्तन एवं भावना आदि के क्रम से प्रतिपादित भी किया गया। आचार्य पद्मसम्भव द्वारा सर्वप्रथम 'अष्टसाधनमण्डल' को उद्घाटित किये जाने पर उनके प्रधान पच्चीस शिष्य (जेबङ् ञेरङा) आदि सिद्धि प्राप्त अपरिमित योगियों का प्रादुर्भाव हुआ। आचार्य ने बाह्य एवं आभ्यन्तर सभी प्रकार के गुह्य तन्त्रों का तथा विशेष रूप से अतियोगनय का प्रचार किया। उसी प्रकार महापण्डित विमलमित्र, महान अनुवादक वैरोचन, पण्डित विश्वामित्र आदि ने भी अतियोगतन्त्र के सूत्र-तन्त्र-चित्त वर्गीय अनुत्तर

तन्त्रों से सम्बन्धित तन्त्र ग्रन्थों का न केवल अनुवाद एवं सम्पादन किया, अपितु पूर्णरूपेण अभिषेक, आगम, अववाद आदि द्वारा सूत्र एवं तन्त्र शासन को वहाँ फैलाया।

पूर्वापर बौद्धशासन का विकास

तिब्बत में बौद्धशासन का विकास दो चरणों में हुआ अर्थात् आठवीं शताब्दी से दसवीं शताब्दी पर्यन्त तथा ग्यारहवीं के पश्चात्, जिसके कारण वहाँ पूर्ववर्ती काल में विकसित परम्परा को ञिङ्मा (प्राचीन) और परवर्ती काल में विकसित परम्पराओं को नवीन परम्परा के रूप में विभाजित किया गया। भोटदेशीय बौद्ध परम्परा में ञिङ्मा एवं सरमा का भेद सूत्र के आधार पर नहीं किया गया है, क्योंकि सूत्र प्रणाली के सन्दर्भ में इनमें कोई भेद नहीं है। अत: इनका विभाजन गुह्यतन्त्रों की साधना परम्परा के आधार पर किया जाता है। इस प्रकार आठवीं शताब्दी में बौद्धधर्म की स्थापना से लेकर पण्डित स्मृतिज्ञानकीर्ति के पूर्व तक अनूदित तन्त्रों की व्याख्यान एवं अनुष्ठान की परम्परा को प्राचीन अथवा ञिङ्मा कहा गया है। अनुवादक वैरोचन, विमलमित्र, ञक्-ज्ञानकुमार आदि ने अतियोग के अन्तर्गत अनेक तन्त्र ग्रन्थों का अनुवाद किया। इन तन्त्रों का आगम, अभिषेक, उपदेश द्वारा अनुष्ठान करने वाली परम्परा को ञिङ्मा कहा जाता है।

महान् अनुवादक रिनछेन ज़ङ्पो एवं ग्यारहवीं शताब्दी में बौद्धधर्म की पुन: स्थापना से लेकर पश्चाद्वर्ती तन्त्रों के अनुवादों तथा उनके श्रवण, चिन्तन एवं मनन करने वाली परम्परा को नवीन परम्परा अर्थात् सरमा कहा गया। परवर्ती शासनकाल में महान् अनुवादक रिनछेन ज़ङ्पो आदि अनुवादकों ने पितृतन्त्र, मातृतन्त्र एवं अद्वयतन्त्र के गुह्यसमाजतन्त्र, चक्रसंवरतन्त्र, कालचक्रतन्त्र आदि तन्त्रों का अनुवाद किया और आगम, अभिषेक एवं उपदेश द्वारा उनका अनुष्ठान किया, जिसे सरमा (नवीन) परम्परा कहा जाता है।

पूर्वानूदित प्राचीन (ञिङ्मा) परम्परा की प्रामाणिकता

चौदहवीं शताब्दी में तिब्बत के महान् विद्वान् चोङ्खापा ने अपने जीवन वृत्तान्त में उल्लेख किया है कि ञिङ्मा के मूल सिद्धान्त उचित, प्रामाणिक तथा तत्त्वपरक हैं। उन्होंने ञिङ्मा सिद्धान्तों के अध्ययनार्थ ल्हो-डक के ञिङ्मा के परमविद्वान् नमखा ग्यलछ्न को अपना गुरु बनाया और दर्शन से सम्बन्धित अनेक शंकाओं के समाधान के लिए भारत न जाकर उनसे इनका समाधान प्राप्त किया।[1]

---

1. दलाई लामा - करुणा स्फुटाभता अन्तर्दृष्टि, (हिन्दी अनुवाद) तिब्बती संस्थान, 1996, पृ० 253

वास्तव में नवीन अनूदित शासन के विकास के पूर्व तिब्बत में अनेक विद्वान् तथा विशेषज्ञ विद्यमान थे। जैसे—गुरु पद्मसम्भव एवं उनके पच्चीस शिष्य आदि, जिन्होंने अपने जीवनकाल में ही ञिङ्मा शिक्षाओं में विशेषज्ञता अर्जित कर ली थी और सिद्धियाँ भी प्राप्त कर ली थी। तब नवीन अनूदित परवर्ती शासन का आविर्भाव भी नहीं हुआ था। आज भी अनेक ऐसे साधक हैं, जो ञिङ्मा मार्ग-साधना द्वारा ही अध्यात्म के उच्च शिखरों को प्राप्त हैं। अत: यह सिद्ध होता है कि ञिङ्मा परम्परा की महासन्धि (ज़ोग-छेन) चर्या उच्चतम अनुत्तरयोगतन्त्र चर्या से सम्बन्धित एक विशुद्ध प्रणाली है।

मन्त्र-सम्बद्ध अनुवाद की इस प्राचीन पद्धति की वास्तविकता बिलकुल भिन्न है। शुरू में तिब्बत के धार्मिक नरेश ने स्वर्ण मुद्राओं के साथ वैरोचन, मयंक आदि पाँच विश्वसनीय भिक्षुओं को भारत भेजा। वहाँ उन्होंने महामुद्रा जैसे अद्भुत गुह्यमन्त्र सिद्धान्तों को ऐसे विज्ञजनों से प्राप्त किया, जो महासिद्ध एवं गुह्य साधक थे। तत्पश्चात् उन्होंने उनका अनुवाद किया। इसके अतिरिक्त पद्मसम्भव, विमलमित्र, बुद्धगुह्य तथा अन्य विद्वानों को तिब्बत में आमन्त्रित किया गया, उन्होंने वहाँ महायान की उत्कृष्ट शिक्षाओं को प्रतिपादित किया।

ञिङ्मा परम्परा का जन्म तिब्बत में बौद्धधर्म की स्थापना एवं सर्वप्रथम समये महाविहार के निर्माण के साथ ही माना जाता है। ञिङ्मा परम्परा में विनय, सूत्र, तन्त्र एवं गुप्तनिधिकोश आदि के श्रवण, चिन्तन एवं भावना की मिश्रित व्यवस्था है। ञिङ्मा आचार्यों की आगम परम्परा आदिबुद्ध समन्तभद्र से प्रारम्भ होती है, जिसमें आचार्यों के माध्यम से चली आ रही सिद्धान्त, शास्त्र, तन्त्र, साधना, कर्मकाण्ड एवं अधिगम आदि की अविच्छिन्न परम्परा निहित है। फलस्वरूप, छिम्फू में पच्चीस सिद्ध हुए, डग यङ्ज़ोङ् में पचपन योगी साधक हुए, शेलडग में तीस गृहस्थ साधक हुए, येरपा एवं छुवोरि में एक सौ आठ साधक हुए तथा पच्चीस महिला साधिकाएं हुईं, जिन्होंने मरणोपरान्त ऋद्धिकाय प्राप्त किया अर्थात् उनका शरीर इन्द्रधनुष की भाँति प्रकाश में विलीन हो गया।[1] उन्होंने तीन प्रकार के मार्गाभ्यास को आगे बढ़ाया, जो इस प्रकार है—बाह्य विनय मार्ग, आभ्यन्तर बोधिसत्त्व मार्ग तथा गुह्य वज्रयान मार्ग। गुह्यमार्ग एवं साधना तीन बाह्य तन्त्रों तथा तीन आभ्यन्तर तन्त्रों पर आधारित है, जिसमें से ञिङ्मा परम्परा तीन आभ्यन्तर तन्त्रों पर विशेष जोर देता है। इसे ही महायोगतन्त्र, अनुयोगतन्त्र एवं अतियोगतन्त्र कहा जाता है।

---

1. ञिङ्मा क-म परम्परा का विकास- ञिङमा मोनलम छेनमो पत्रिका-12वाँ अंक, 2001, पृ० 8; दुद्जोम रिनपोछे- ञिङमा का इतिहास, ञिङ्मा छात्र कल्याण समिति, तिब्बती संस्थान-2001, पृ० 147

पहले ये परम्पराएं भारत में किसी न किसी रूप में अवश्य विद्यमान रही होंगी, ऐसा संस्कृत में उपलब्ध अनेक तन्त्र ग्रन्थों से भी स्पष्ट हो जाता है। कृष्णयमारितन्त्र में महायोग, अनुयोग एवं अतियोग का बहुत स्पष्ट उल्लेख प्राप्त होता है।[1] समये महाविहार में प्राचीन अनुवाद पद्धति के अनेक भारतीय ग्रन्थों की प्रतियाँ अब भी शेष बचे हैं। जो तिब्बती अनुवादकर्ता भारत गये, उनका कहना था कि गुह्यगर्भ एवं पञ्चागमनिर्देश आदि मगध में उपलब्ध थे।[2] आचार्य अतीश जब समये महाविहार में पहुँचे, तब उन्हें 'पे-कर द्वीप' (श्वेतकमल-द्वीप) में ठहराया गया। वहाँ उन्होंने दो अनुवादकों के साथ पञ्चविंशतिसाहस्त्रिकालोक एवं आचार्य वसुबन्धु कृत महायानसम्परिग्रह-टीका आदि अनेक ग्रन्थों का तिब्बती में अनुवाद किया। वहाँ संस्कृत भाषा में विद्यमान विशाल भारतीय ग्रन्थराशि को देखकर वे आश्चर्यचकित रह गये। उन्होंने अनेक ऐसे ग्रन्थों को भी देखा, जो भारत से लुप्त हो चुके थे। उनके मुँह से अनायास निकल पड़ा कि पूर्व में तिब्बत में बौद्धशासन का जितना विकास हुआ उतना शायद भारत में भी मुश्किल है। ऐसा प्रतीत होता है कि उस समय भारत में भी अप्राप्त इन ग्रन्थों को आचार्य पद्मसम्भव ने अवश्य ही अमनुष्य-लोक से प्राप्त किया होगा।[3]

परवर्ती बौद्ध शासनकाल में विकसित नवीन परम्पराएं

तिब्बत में बौद्ध शासन के विकास के उत्तरकाल में जिन तन्त्रों का प्रचार-प्रसार हुआ, वे सभी शाक्यमुनि गौतमबुद्ध द्वारा सम्भोगकाय के रूप में उपदिष्ट हैं। नवीन तन्त्रों के आधार पर उनका वर्गीकरण इस प्रकार किया गया है—तीन यान अर्थात् श्रावकयान, प्रत्येकबुद्धयान, बोधिसत्त्वयान। चार मन्त्रयान अर्थात् क्रियातन्त्र, चर्यातन्त्र, योगतन्त्र तथा अनुत्तरतन्त्र। अनुत्तरतन्त्र के भी तीन भेद किये गये हैं—पितृतन्त्र, मातृतन्त्र एवं अद्वयतन्त्र।

इस प्रकार तिब्बत में प्रमुख रूप से ञिङ्मा, कग्युद, साक्य एवं गेलुग परम्पराएं विकसित हुई। इनमें से ञिङ्मा परम्परा को तान्त्रिक प्रस्थान माना गया है, किन्तु पश्चाद्वर्ती अनूदित शासनकाल में अन्य तीन परम्पराओं में भी नवीन तन्त्रों का विकास हुआ। कग्युद परम्परा की स्थापना महानुवादक मारपा लोचावा (1012-1099 ई०) ने की, साक्य परम्परा

---

1. प्रथमं भावयेद् योगमनुयोगं द्वितीयकम्।
   अतियोगं तृतीयं तु महायोगं चतुर्थकम्॥ —17.8, पृ. 123-129, कृष्णयमारितन्त्र, ति०सं० 1992
2. दलाई लामा, करुणा स्फुटाभता अन्तर्दृष्टि, तिब्बती संस्थान, 1996, पृ० 255
3. गोस् लोचावा शोन नु पल, देब थेर ङोनपो, वज्रविद्या संस्थान प्रकाशन, सारनाथ, 2002, भाग-1, पृ० 315

की स्थापना खोन कोनछोग ग्यलपो (1034-1102 ई०) ने तथा गेलुग परम्परा की स्थापना जे च़ोडखा पा (1357-1419 ई०) ने की।

आर्यावर्त (भारत) से लाये गये ग्रन्थों के अनुवाद के काल की विविधता एवं विकास के क्रम में तिब्बत में विभिन्न परम्पराओं का विकास हुआ, किन्तु सूत्रपक्ष को लेकर प्राचीन व नवीन परम्परा में कोई मतभेद नहीं है। सभी माध्यमिक दर्शन को मानते हैं, चर्या की दृष्टि से सभी बोधिसत्त्वयान का अनुसरण करते हैं। इसके अतिरिक्त भी चारों परम्पराओं में सूत्र एवं तन्त्र के अभ्यास की व्यवस्था विद्यमान है। प्रत्येक परम्परा में बुद्ध की शिक्षाओं के विशिष्ट लक्षणों सहित एक ही जीवन में बुद्धत्व प्राप्ति के आवश्यक उपाय तथा शिक्षाएं निहित हैं।

बौद्धधर्म के तिब्बत में विकास के समय भारत के विभिन्न विख्यात बौद्ध शिक्षा केन्द्रों से सांस्कृतिक निर्देशों सहित जो असाधारण धरोहर पहुँची उसमें तिब्बतियों की पूर्ण सहभागिता रही। वहाँ नागार्जुन के दर्शन तथा माध्यमिक प्रस्थान का एकछत्र राज रहा। चारों तिब्बती बौद्ध परम्पराएं इसे परमोत्कृष्ट दार्शनिक दृष्टि मानती है। बुद्धवचनों में तन्त्र को सर्वश्रेष्ठ मानने तथा उनकी साधना करने वाले बहुत से प्रकाण्ड भारतीय आचार्यों ने तिब्बत की यात्राएं कीं और उसका वहाँ प्रचार-प्रसार किया। इसलिए यदि तिब्बती बौद्धधर्मानुयायी भी तन्त्रवचनों को श्रेष्ठ मानकर उनकी साधना करता है, तो इसमें आश्चर्य की कोई बात नहीं है। दूसरे बौद्ध धर्मावलम्बी देशों में ऐसी बात नहीं है। तिब्बत की अपेक्षा अन्य थेरवादी बौद्ध देशों में तान्त्रिक साधना एवं पद्धति प्रचलित नहीं हुई। लेकिन चीन एवं जापान जैसे बौद्ध देशों में तन्त्र की साधना को कुछ हद तक स्वीकार किया गया तथा कर्मकाण्ड एवं अनुष्ठानों के अवसर पर उसके प्रयोग पर विशेष बल दिया गया। फिर भी, वहाँ तिब्बत की भाँति अनुत्तर योगतन्त्र की साधना प्रचलित नहीं हुई।

चित्त की प्रधानता

तिब्बत में बौद्धधर्म के अभ्यास का मुख्य केन्द्रबिन्दु चित्त परिशोधन है, इसलिए चारों तिब्बती परम्पराओं का चित्त के स्वभाव के बारे में एकमत होना स्वभाविक है। सभी परम्पराएं व्यावहारिकतया अथवा सूक्ष्मतया चित्त के विभिन्न स्तरों में भेद को स्वीकार करते हैं, और सभी स्वीकार करते हैं कि चित्त का वास्तविक स्वरूप प्रभास्वर एवं शून्यता है। फिर भी, सभी परम्पराओं की पारिभाषिक शब्दावलि एवं अधिगम के उपाय भिन्न-भिन्न हैं। जैसे परम पावन चौदहवें दलाई लामा ने कहा है—''नवीन शासन परम्परा के अनुत्तर योगतन्त्र तथा प्राचीन महासन्धि अनुत्तर योगतन्त्र दोनों चित्त के प्रभास्वर स्वरूप को

समान रूप से महत्त्व देते हैं और यही नवीन एवं प्रचीन परम्परा के बीच तुलना का उचित स्थल है।''[1]

संसार एवं निर्वाण की प्राप्ति में चित्त की भूमिका पर समस्त परम्पराओं के आचार्यगण एकमत हैं। सभी मानते हैं कि साधारण चित्त कर्म एवं क्लेशों के अधीन होकर कर्म करता है, जो व्यक्ति को कुशल एवं अकुशल कर्मों में प्रवृत्त कराता है और उससे वह व्यक्ति बार-बार उन कर्मों को दोहराता है। जैसा जिसका अभ्यास होता है, वह उसमें निपुणता प्राप्त कर लेता है। बार-बार क्रोध करने वाला व्यक्ति उसमें प्रगतिकर अपने स्वभाव को और अधिक क्रोधी बना लेता है। उसी प्रकार ठीक उसके विपरीत करुणा एवं मैत्री का अभ्यास करने वाला व्यक्ति उसमें प्रगतिकर सरलता से करुणा एवं मैत्री का उत्पाद करने में समर्थ हो जाता है। कहा गया है कि चित्त का स्वभाव प्रभास्वर है, मल तो आगन्तुक हैं।[2]

नवीन एवं प्राचीन दोनों ही तिब्बती बौद्ध परम्पराएं धर्मों को चित्तजनित मानते हैं तथा यह भी मानते हैं कि समस्त कल्पनाएं शून्यता से उदित होते हैं तथा शून्यता में ही विलीन हो जाते हैं। परम पावन दलाई लामा जी ने कहा है—

यदि कोई सभी धर्मों को चित्तजनित प्रतीत होने का कारण मानता है, जो कि चित्त के प्रभास्वर स्वरूप से भिन्न नहीं है, वह व्यावहारिक सत्ता अथवा सांवृतिक सत्य से प्रभावित नहीं है। जब हमें समाहित अवस्था में अपने वास्तविक स्वरूप का ज्ञान हो जाता है और प्रत्यक्ष रूप में उसके अर्थ का अवबोध होता है, तब संसार में विचरण करते हुए भी हम बुद्ध होते हैं।[3]

इस प्रकार नवीन अनूदित शासन के अन्तर्गत अनुत्तरयोगतन्त्र में मूलचित्त या आधारचित्त को परमार्थसत्य अर्थात् धर्मता के रूप में प्रस्तुत किया जाता है, जो समस्त सांसारिक धर्मों तथा निर्वाण का आधार है। कभी-कभी इसे प्रभास्वर या असंस्कृत भी कहा जाता है। ञिङ्मा परम्परा इसे चित्तवज्र कहता है, परन्तु मूलज्ञान अथवा आधारचित्त की तुलना करते हुए जिस चित्त का उल्लेख होता है, यह वह चित्त नहीं है। यह मात्र प्रभास्वरता, ज्ञानरूपता, स्वयं मूलज्ञान है। समस्त चित्तों का यह परम मूल है, सदा अविनाशी, अपरिवर्त्य तथा वज्रतुल्य अभेद्य निरन्तर प्रवाहयुक्त है। यह ठीक आचार्य मैत्रेय

1. दलाई लामा - करुणा स्फुटाभता अन्तर्दृष्टि, तिब्बती संस्थान, पृ० 258
2. सत्त्वा बुद्धा एव किं तु आगन्तुकमलावृताः।
तस्यापकर्षणात् सत्त्वा बुद्धा एवं न संशयः॥ —हे० त० 2.4.69
3. दलाई लामा - करुणा स्फुटाभता अन्तर्दृष्टि, तिब्बती संस्थान, पृ० 263

द्वारा अभिसमयालङ्कार में कहे अनुरूप है कि भगवान् बुद्ध की उत्कृष्ट क्रियाएं इसलिए शाश्वत मानी जाती हैं, क्योंकि वे अपार एवं अक्षय हैं। यह (चित्त) अजात भी है, क्योंकि वह समारोपित अथवा हेतु प्रत्ययों से उत्पन्न नहीं है तथा इसकी निरन्तरता सदैव अक्षुण्ण रहती है।[1]

यह समस्त सांसारिक धर्मों तथा निर्वाण का आधार है। यह बुद्धत्व की फलभूमि की धर्मकाय बनने का स्वभाव रखता है। समस्त समारोपणीय धर्मों से परे होने के कारण इसे परमार्थसत्य कहते हैं। इसकी क्रियाएं, अभिव्यक्तियाँ अथवा इसके स्थूल रूप संवृतिसत्य होते हैं। सामान्य स्थिति में व्यक्ति में कुशल, अकुशल भावों जैसे इच्छा, घृणा, भ्रान्ति आदि के उत्पाद के बावजूद चित्तवज्र इनकी अशुद्धता तथा क्लेशों से मुक्त रहता है। जैसे जल अतीव मैला हो सकता है, परन्तु इसका स्वभाव निर्मलता ही होता है। जिस प्रकार मैल इसके स्वभाव को मैला नहीं करता। उसी प्रकार चित्तवज्र की लीला के रूप में सशक्त क्लेशों और कर्मों के उत्पन्न होने पर भी इन कृत्रिमताओं के उत्पाद का आधार मूलचित्त स्वयं सदैव दोषमुक्त रहता है, क्योंकि वह अनादि शुभ्र एवं समन्तभद्र है।

बुद्धत्व की फलभूमि के उत्कृष्ट गुण अर्थात् दशबल, चतुर्वैशारद्य आदि इस चित्तवज्र में साररूप में विद्यमान होते हैं तथा वह कुछ प्रत्ययों के कारण अवरुद्ध होकर व्यक्त नहीं हो पाता है। अत: कहा जाता है कि हम सब आरम्भ से सम्पूर्णतया शुद्ध मूलचित्त युक्त बुद्ध अर्थात् बोधिप्राप्त ही होते हैं।[2]

प्रभास्वर मूलचित्त को व्यक्त करने के उद्देश्य से ही भिन्न-भिन्न उपायों द्वारा पृथक्-पृथक् विधियों का प्रतिपादन हुआ। गुह्यसमाज में प्राण-वायु अर्थात् नाड़ी-प्राण-बिन्दु का उल्लेख है। चक्रसंवर में चार प्रकार के आनन्द का उत्पाद उल्लिखित है। हेवज्र में आन्तरिक उष्णता अर्थात् चण्डाली क्रिया पर बल दिया गया है। कालचक्र में शून्यरूपता पर ध्यान लगाने का विधान है। महासन्धि योग की विशिष्टता यह है कि योगी स्फुट प्रभास्वर मूलचित्त की अभिव्यक्ति विश्लेषण अथवा तर्क आदि द्वारा न करके मात्र कल्पनारहित स्थिति को स्थित रखते हुए अन्य कई बाह्य तथा आन्तरिक क्रियाओं के साथ-साथ कर सकता है।[3]

---

1. दलाई लामा - करुणा स्फुटाभता अन्तर्दृष्टि, तिब्बती संस्थान, 1996, पृ० 260-261; द्रष्टव्य—
   इति कारित्रवैपुल्याद् बुद्धो व्यापी निरुध्यते ।
   अक्षयत्वाच्च तस्यैव नित्य इत्यपि कथ्यते ॥ —अभिसमयालंकार-8.11
2. द्रष्टव्य- हे० त० 2.4.69
3. दलाई लामा - करुणा स्फुटाभता अन्तर्दृष्टि, तिब्बती संस्थान, 1996, पृ० 273

प्रचीन (ञिङ्मा) परम्परा

प्राचीन (ञिङ्मा) परम्परा के समस्त तन्त्र आगम आदिबुद्ध समन्तभद्र से उद्भूत हैं। आदिबुद्ध समन्तभद्र समस्त त्रैकालिक बुद्धों के सर्वाकारज्ञता ज्ञान का साक्षात् स्वरूप अर्थात् धर्मकायिक स्वरूप हैं। सत्त्वों के आध्यात्मिक सामर्थ्य एवं उनके आशय व रुचि के अनुरूप वे उपायकुशलता से समस्त लोक में एक ही समय में धर्म की देशना करते हैं। वे धर्मधातु से पाँच प्रकार की प्रकाश किरणें प्रवाहित करते हैं, जो मण्डल का प्रतिनिधित्व करता है तथा सभी कालों एवं धातुओं के समस्त स्वरूपों में पाया जाता है। वे अनाभोग रूप से धर्म की देशना करते हैं और उन्हें वज्रधरों को सौंपते हैं तथा वे वज्रधर उस देशना को योग्य पात्रों में हस्तान्तरित करते हैं। विशेष रूप से वे समस्त आगम सुरतिवज्र को प्रदान किये गये, जो पूर्ण सम्भोगकायिक बुद्धक्षेत्र के वज्रधर थे। उन्होंने इस देशना को डाकिनी लस्-क्यि वङमोछे तथा वज्रसत्त्व को हस्तान्तरित किया। इन्होंने क्रमशः मनुष्य लोक में हस्तान्तरित किया।

तिब्बत में इन तन्त्रों की तीन परम्पराएं विकसित हुईं—आचार्य विमलमित्र, वैरोचन, म-रिनछेन छोग से अष्टवर्गीय मायाजाल गुह्यगर्भ आदि तन्त्रों की पहली परम्परा विकसित हुई। दूसरी परम्परा आचार्य पद्मसम्भव से विकसति हुई, जिन्होंने गुह्यगर्भ आदि तन्त्रों के संक्षिप्त सार के रूप में दर्शनोपदेशमाला नामक ग्रन्थ की रचना की और उसे ञक् ज्ञानकुमार आदि को प्रदान किया। नुब सङग्यस् येशे ने आचार्य हुंकर, धर्मबोधि एवं वसुधर से विशेष रूप से अनुयोगतन्त्रों की परम्परा प्राप्त की, जो तीसरी परम्परा के रूप में विकसित हुई।

तिब्बत में चली आ रही इन तीनों परम्पराओं के वचन एवं साधना की मिश्रित परम्परा एक धारा में सर्वप्रथम ञक् ज्ञानकुमार (नवीं शताब्दी) को प्राप्त हुई। उसके बाद नुब सङग्यस् येशे (नवीं शताब्दी) तथा उत्तरकालीन शासन के विकास के समय ल्हजे सुरपोछे (1002-1062 ई०) ने पुनः इस परम्परा को पुनर्जीवित किया। उनके शिष्य सुरछुङ शेरब ड्रग (1014-1074 ई०) ने इसकी शाखाओं का विस्तार किया और उनके शिष्य सुर शाक्य सेङ्गे (1050-1110 ई०) ने इसे पुष्पित एवं पल्लवित किया। इस प्रकार इन तीन गुरु शिष्यों ने मिलकर तिब्बत में पश्चाद्वर्ती शासन के विकास काल में इस परम्परा को न केवल पुनर्जीवित किया, अपितु इसका प्रचार-प्रसार कर सत्त्वों का अधिकाधिक कल्याण किया।[1]

---

1. ञिङ्मा क-म परम्परा का विकास, मोनलम छेनमो पत्रिका-12वाँ अंक, 2001 पृ० 27; दुद्जोम रिनपोछे- ञिङ्मा का इतिहास, ञिङ्मा छात्र कल्याण समिति, तिब्बती संस्थान-2001, पृ० 225

ञिङ्मा परम्परा तान्त्रिक एवं साधना दो मुख्य परम्पराओं के माध्यम से आगे बढ़ी। 1. दीर्घागम परम्परा (क-म परम्परा), 2. आसन्ननिधि परम्परा (तेर-मा परम्परा)। भगवान् बुद्ध से लेकर उनके शिष्यों से वर्तमान समय तक अविच्छिन्न रूप से चली आ रही यह दीर्घागम परम्परा सूत्रवर्ग, तन्त्रवर्ग एवं चित्तवर्ग तीन प्रकार का है, जो अनुयोगतन्त्र, महायोगतन्त्र एवं अतियोगतन्त्र से सम्बद्ध हैं। इनमें से अधिकांश वचन ञिङ्मा तन्त्रपिटक में संगृहीत हैं, जिसे रत्नलिङ्पा ने पन्द्रहवीं शताब्दी में सुर-हुगपा-लिङ् महाविहार के ग्रन्थों के आधार पर संग्रह किया। इसके अतिरिक्त जिग्मे लिङ्पा, कथोग रिगज़िन छेवङ् नोर्बू आदि ने भी ञिङ्मा तन्त्रपिटक का संग्रह किया है।[1]

ञिङ्मा परम्परा में सम्पूर्ण दीर्घागम परम्परा को तीन वर्गों में विभाजित किया गया है—1. सूत्रवर्ग के अन्तर्गत अनुयोगतन्त्र के साधना एवं अधिगम ग्रन्थ आते हैं, जिसका प्रारम्भिक ग्रन्थ अभिप्रायसंग्रह आदि पाँच मूल सूत्र हैं। 2. तन्त्रवर्ग अर्थात् जिसमें महायोगतन्त्र के गुह्यगर्भ, मायाजाल, आदि आठ मायाजालतन्त्रवर्ग (अठारह तन्त्रवर्ग) सम्मिलित हैं और जिसका प्रारम्भिक ग्रन्थ गुह्यगर्भतन्त्र है। 3. चित्तवर्ग में अतियोगतन्त्र अथवा महासन्धियोग समाहित है[2] , जिसके अन्तर्गत चित्तवर्ग, धातुवर्ग, अववादवर्ग आते हैं। चित्तवर्ग में पूर्वानूदित पाँच तन्त्रग्रन्थ, पश्चादनूदित तेरह तन्त्रग्रन्थ, धातुवर्ग में वज्रसेतु तथा अववादवर्ग में सत्रह तन्त्र ग्रन्थ आते हैं।[3]

प्राचीन (ञिङ्मा) परम्परा की दृष्टि, चर्या एवं भावना

बौद्धशासन के विकास के पूर्वकाल में जिन तन्त्रों का प्रचार-प्रसार हुआ उन्हें ञिङ्मा परम्परा के अनुसार समस्त बुद्धों के ज्ञानधर्मकाय आदिबुद्ध समन्तभद्र द्वारा विद्याधरों, बोधिसत्त्वों एवं अत्यन्त सौभाग्यशाली व तीक्ष्ण बुद्धि वालों को प्रदान की गयी। यह परम्परा विनेयजनों के रुचि, बुद्धि, आशय एवं सामर्थ्यानुसार समस्त बुद्धवचनों को नौ यानों में वर्गीकृत करती है।[4] ये हैं—तीन बाह्ययान अर्थात् श्रावकयान, प्रत्येकबुद्धयान,

---

1. John Power, Introduction to Tibetan Buddhism, p. 329-330.
2. ञिङ्मा क-म परम्परा का विकास, ञिङ्मा मोनलम छेनमो पत्रिका-12वाँ अंक, 2001, पृ० 42
3. ञिङ्मा क-म परम्परा का विकास, मोनलम छेनमो पत्रिका-12वाँ अंक, 2001 पृ० 27
4. महास्वयंभूविद्यातन्त्र, त्रिसंवरविनिश्चयटीका, गुह्यगर्भतन्त्र आदि अनेक तन्त्र ग्रन्थों सहित लोङछेन रबजम, महानुवादक धर्मश्री, मिफम नमग्यल, ग्युरमेद् छेवङ् छोगडुब, रिगज़िन जिग्मेद् लिङ्पा आदि के ग्रन्थों में इनके बारे में पर्याप्त विवरण प्राप्त होता है।

   རིག་འཛིན་འཇིགས་མེད་གླིང་པ། པོད། ཀ ཤོག 101-103; ཀློང་ཆེན་རབ་འབྱམས། གྲུབ་མཐའ་རིན་པོ་ཆེའི་མཛོད། ཤོག 493-528, Tarthang Edition; ལོ་ཆེན་དྷརྨ་ཤྲཱི། དཔལ་གསང་བའི་སྙིང་པོ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་

बोधिसत्त्वयान, तीन बाह्यतन्त्र अर्थात् क्रियातन्त्र, चर्यातन्त्र, योगतन्त्र एवं तीन गुह्यतन्त्र अर्थात् महायोगतन्त्र, अनुयोगतन्त्र, अतियोगतन्त्र अथवा महासन्धियोगतन्त्र।

सत्त्वों की चित्तप्रवृत्ति, आशय एवं सामर्थ्य के अनुरूप यानों के भी अनेक भेद कहे गये हैं। तीन तन्त्रयान ञिङ्मा परम्परा की अनोखी शिक्षा हैं। इनमें से भी अतियोगतन्त्र सबसे विशिष्ट है। ये सभी यान प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष रूप से निर्वाणगामी हैं, बुद्धत्व प्राप्ति के मार्ग हैं। अपनी बौद्धिक तीक्ष्णता एवं कार्मिक वासनाओं की विविधता की वजह से कुछ सत्त्व सबसे नीचले क्रम के यान से अभ्यास प्रारम्भ करते हैं और अपनी अभ्यास की क्षमता के अनुसार उन्नति करते हैं। एक सामान्य अनुयायी नीचे के यान से प्रारम्भ कर अपना प्रयास तब तक जारी रखता है, जब तक ऊँची साधना में जाने हेतु तैयार न हो जाय। जो लोग तीक्ष्ण बुद्धिवाले हैं तथा दृढ़ कर्मयोग वाले हैं, वे सीधे श्रेष्ठयान अर्थात् अतियोग में प्रवेश कर सकते हैं और फल भी तुरन्त प्राप्त कर सकते हैं। इस प्रकार के जन्मजात गुणों वाले व्यक्ति के लिए साधारण शिक्षा हेतु जीवन व्यतीत करने का सीधा अर्थ है जीवन, शक्ति एवं समय की बरबादी। किन्तु सभी के लिए समान रूप से उच्च शिक्षा से ही प्रारम्भ किया जाना फलदायक नहीं है, अपितु यह गलत है। इसलिए वस्तुस्थिति यह है कि एक कल्याणमित्र मार्गदर्शक का होना परमावश्यक है; ताकि विभिन्न यानों की शिक्षा में प्रवृत्त होने हेतु सही दिशा-निर्देश प्राप्त हो सके।

तीन बाह्ययान

पुद्गलनैरात्म्य ज्ञान का बोध करना श्रावकयानियों का दर्शन है। ये वस्तुओं की स्वलक्षण सत्ता स्वीकार करते हैं। ये निरवयव परमाणु एवं विज्ञान की परमार्थ सत्ता भी स्वीकार करते हैं। इनका लक्ष्य स्वयं की शान्ति, सुख एवं निर्वाण की प्राप्ति है। आठ प्रतिमोक्ष संवरों में से किसी एक का पालन करते हैं। चित्त की एकाग्रता को बनाये रखने हेतु शमथ की भावना करते हैं तथा विपश्यना की प्राप्ति के लिए चार आर्यसत्यों सहित उनके सोलह आकारों की भावना करते हैं। चार आर्य सत्यों को रोग, रोग-हेतु, रोगमुक्त

རིས་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་སྒྱུ་འཕྲུལ་དྲ་བ་སྤྱི་དོན་གྱི་སྒོ་ནས་གཏན་ལ་འབེབས་པར་བྱེད་པའི་ལེགས་བཤད་གསང་དག་ཞལ་ལུང་། མི་ཕམ་རྣམ་རྒྱལ། ཡིད་བཞིན་མཛོད་ཀྱི་གྲུབ་མཐའ་བསྡུས་པ། p. 32-37; འགྱུར་མེད་ཚེ་དབང་མཆོག་གྲུབ། བདེ་བར་གཤེགས་པའི་བསྟན་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་སྙིང་པོ་རིག་པ་འཛིན་པའི་སྡེ་སྣོད་རྡོ་རྗེ་ཐེག་པ་སྔ་འགྱུར་རྒྱུད་འབུམ་རིན་པོ་ཆེའི་རྟོགས་པ་བརྗོད་པ་ལྷའི་རྔ་བོ་ཆེ་ལྟ་བུ་གཏམ། p. 105-

व्यक्ति तथा औषधि के रूप में ग्रहण कर दु:खसत्य को ज्ञेय, समुदय सत्य को त्याज्य (प्रहेय), निरोध सत्य को प्रापणीय एवं मार्गसत्य को सेवनीय मानते हैं। फल के रूप में श्रावकयानी चार युगल एवं आठ पुरुष की प्राप्ति करते हैं— स्रोतापत्तिफलप्रतिपन्नक-स्रोतापन्न, सकृदागामीफलप्रतिपन्नक-सकृदागामि, आनागामीफलप्रतिपन्नक-अनागामी एवं अर्हत्त्वफलप्रतिपन्नक-अर्हत्।[1]

प्रत्येकबुद्धयान में दर्शन के रूप में पुद्गलनैरात्म्य और धर्मों की नि:स्वभावता का बोध होता है। ग्राह्य शून्यता का बोध होता है अर्थात् ग्राह्य-ग्राहक दोनों की शून्यता का बोध नहीं होता है। अत: ये विज्ञान के निरवयवी अस्तित्व को परमार्थ रूप में स्वीकार करते हैं। चर्या के रूप में ये आठ प्रातिमोक्ष संवरों में से किसी एक का पालन करते हैं। प्रमुखतया शमथ की भावना करते हुए सोलह आकारों के साथ चार आर्यसत्यों की भावना करते हैं। फल प्रत्येकबुद्ध अर्हत् पद की प्राप्ति करते हैं।

बोधिसत्त्वयानी दर्शन के रूप में ये पुद्गल-नैरात्म्य एवं धर्म-नैरात्म्य का अवबोध करते हैं। समस्त सत्त्वों को बुद्धत्व प्राप्त कराना इनका परम लक्ष्य है। मुख्यतया छह पारमिताओं सहित चार संग्रह-वस्तुओं का अभ्यास करते हैं। दो नैरात्म्य, पाँच मार्ग तथा सैंतीस बोधिपाक्षिक धर्मों की भावना करते हैं। फल के रूप में बुद्धत्व की प्राप्ति करते हैं, जो दो कायों अर्थात् परार्थ के लिए निर्माणकाय तथा स्वार्थ में धर्मकाय से युक्त होता है।

श्रावक, प्रत्येकबुद्ध एवं बोधिसत्त्व इन तीनों यानों में व्यक्ति हेतु, समुदय, कर्म और क्लेशों से निवृत्त होकर निर्वाण प्राप्त करता है। इसलिए इन्हें समुदययान के नाम से जाना जाता है।

तीन बाह्यतन्त्र

क्रियातन्त्र में साधक को यह बोध होता है कि सांवृतिक रूप से प्रतीत समस्त स्कन्ध, धातु एवं आयतन धर्मों का शोधन किया जाना चाहिए। परमार्थत: स्वभावविशुद्ध चित्त ही शोधन का आधार है। साधक शुद्ध जीवन यापन करता है और देव के तथता स्वरूप की मार्ग के रूप में भावना करते हुए उसे स्वामी और स्वयं को सेवक के रूप में देखकर फल प्राप्ति की कामना करता है।

मिफम रिनपोछे कहते हैं कि परमार्थसत्य में धर्मों की सत्ता सत्यद्वय अर्थात् आभास एवं शून्यता के अभिन्न स्वभाव में समान रूप से सत् है। किन्तु संवृतिसत्य में

1. अर्थविनिश्चयसूत्रनिबन्धनम्, पृ० 252-253, के० पी० जायसवाल रिसर्च इन्स्टीच्यूट, पटना, 1971

साधक इष्ट देवों को स्वामी के रूप में देखते हैं, जो सर्वदोषविनिर्मुक्त, सर्वगुणसम्पन्न, आदिज्ञान स्वरूप पारमार्थिक क्षेत्र का प्रभास्वरस्वरूप है और जो अस्थायी एवं अन्तिम फल प्रदान करने वाला है। इस तन्त्र में साधक स्वयं को एक ऐसा भक्त मानता है, जिसने अभी लक्ष्य को प्राप्त नहीं किया है और उसे अभी अधिष्ठित किया जाना है। अत: परमार्थसत्य में सभी सम हैं, किन्तु संवृतिसत्य में प्रतीत्यसमुत्पाद के सिद्धान्त में कोई विवाद नहीं है। इसलिए अभ्यास के माध्यम से तथा सभी धर्मों को देवताओं के काय, वाक्, चित्त का ही लक्षण स्वरूप स्वीकार करना इस तन्त्र का दर्शन है। इसमें साधक तात्कालिक रूप से अनेक क्रियाकलापों के लिए शक्ति प्राप्त करता है और अन्ततोगत्वा स्वयं इष्टदेव के सार को ग्रहण करता है।[1]

इस तन्त्र में साधक क्रियायोग के छह देवों (मुद्रादेव, अक्षरदेव, ध्वनिदेव, शून्यदेव, रूपदेव एवं कुलदेव) की शमथ भावना करता है और उनके हृदय बीजमन्त्रों के उच्चारण से उन्हें प्रेरित करता है। फलस्वरूप लौहे को स्वर्ण में परिवर्तित करने आदि रसायन विद्या का अधिष्ठान प्राप्त होता है।

क्रियातन्त्र दृढ़तापूर्वक कहता है कि तन्त्र का अभ्यास तभी पूर्ण होता है, जब इसके अनुष्ठान विधान पक्ष को भी पूर्ण किया जाय। अन्यथा वह बिना खाद व पानी के बीज बोने की भाँति कोई फल प्रदान नहीं करेगा। इसलिए यह तन्त्र में वर्णित काय, वाक्, चित्त के अनुष्ठान विधान, स्वच्छ जीवन, प्रतिदिन तीन बार परिधान बदलना, स्नान, पूजा-पाठ, होम(यज्ञ) आदि पर विशेष बल देता है।

फल के रूप में साधक को कई साधारण सिद्धियाँ प्राप्त होती हैं। जैसे—रूपधातु एवं अरूपधातु के सत्त्वों के समान सौभाग्य वाले विद्याधर का जीवन। अन्ततोगत्वा साधक सोलह जन्मों में तीन बुद्ध कायों तथा पाँच आदिज्ञान से युक्त तीन बुद्धकुलिक (तथागत, वज्र एवं पद्म) वज्रधरत्व पद को प्राप्त करता है।

चर्यातन्त्र को उभयतन्त्र के नाम से भी जाना जाता है, क्योंकि इसका अभ्यास क्रियातन्त्र के सदृश और दृष्टि योगतन्त्र के सदृश है। ञिङ्मा सम्प्रदाय के महान् विद्वान् मिफम रिनपोछे का कहना है कि चर्यातन्त्र स्नान आदि बाह्य शुद्धीकरण एवं आभ्यन्तर चिन्तन दोनों पर समान बल देता है। इसमें साधक इष्टदेवों की मित्रवत् एवं बन्धुवत् भावना करते हुए अधिष्ठान प्राप्ति के लिए उन पर निर्भर रहता है।

---

1. མི་ཕམ་རྣམ་རྒྱལ། ཡིད་བཞིན་རིན་པོ་ཆེའི་མཛོད་ཀྱི་གྲུབ་མཐའ་བསྡུས་པ། སྟོག 32a/2

परमार्थसत्य में सभी धर्मों की समता है, किन्तु संवृतिसत्य में प्रतीत्यसमुत्पाद के सिद्धान्त से अनवरत आभास के कारण चर्यातन्त्र का साधक अस्थायी एवं स्थायी सिद्धि की प्राप्ति के लिए इष्टदेव की निर्भरता को स्वीकार करता है। साधक इष्टदेव को मित्रवत् देखता है और दो गम्भीर सत्यों को स्वीकार करता है।

साधक स्वयं के समक्ष इष्टदेव की भावना करता है और मन्त्र व माला जाप के साथ मन्त्रों पर विशेष ध्यान देता है। इसे सलक्षण साधना कहते हैं। ध्यान के अन्तिम क्षण में साधक इष्देव को विसर्जित कर वस्तुस्थिति की भावना करता है, जो निर्विकल्प एवं निर्लक्षण साधना कहलाती है।

क्रियातन्त्र की भाँति इसमें भी शुद्धता एवं स्वच्छतापूर्ण जीवन पर बल दिया जाता है। यह सामान्यतया अनेक सिद्धियों को प्राप्त कराता है। अन्ततोगत्वा चार बुद्धकुलिक (तथागत, वज्र, रत्न एवं पद्मकुल) अर्थात् तीन बुद्धकायों एवं पाँच आदिज्ञान से युक्त वज्रधर पद को सात जीवन में प्राप्त कराता है।[1]

योगतन्त्र चित्त-भावना पर विशेष बल देता है और शुद्ध एवं स्वच्छ जीवन जैसे गौण सहायक अर्थात् शारीरिक चर्याओं पर भी बल देता है। मिफम रिनपोछे कहते हैं कि चूँकि पूर्व के दो यानों की अपेक्षा समता-ज्ञान के बोध में इस तन्त्र में अधिक सामर्थ्य है, इसलिए साधक स्वयं एवं इष्टदेव के वास्तविक स्वभाव के समता बोध में निश्चितता का लाभ करता है। फलस्वरूप संवृतिसत्य में स्वयं की इष्टदेव से अभिन्न रूप में भावना करने के कारण जल में जल की भावना द्वारा साधक स्वयं को इष्टदेव के रूप में सिद्ध करता है।

चूँकि सभी धर्म मात्र चित्त की कल्पनाएं हैं, अतः यदि साधक भावनामयी बल का प्रयोग करता है, तो स्वयं भावित देव हो जाता है। योगतन्त्र की असाधारण एवं निश्चित दृष्टि यह है कि देवों के चार स्वभावों अर्थात् दिव्यकाय, दिव्यवाक्, दिव्यचित्त एवं दिव्यकर्म का अभ्यास किये जाने पर साधक स्वयं का देव-स्वरूप साक्षात्कार करता है।

योगतन्त्र में त्रिशरणगमन तथा बोधिचित्तोत्पाद के विकास के उपरान्त शून्यता की अवस्था में साधक पाँच अभिसम्बोधियों सहित देवमण्डल के रूप में स्वयं की भावना करता है।[2] अर्थात् वह आदिज्ञान के देवों का आह्वान करता है और उन्हें स्वयं में विलीन

---

1. མི་ཕམ་རྣམ་རྒྱལ། ཡིད་བཞིན་རིན་པོ་ཆེའི་མཛོད་ཀྱི་གྲུབ་མཐའ་བསྡུས་པ། སྟོག 32b/5
2. पाँच अभिसम्बोधियाँ —
   1. क्षेत्र एवं स्थान-सम्पद् हेतु पद्मासन-अभिसम्बोधि,

करता है अथवा भावित रूप में उनका साक्षात्कार करता है। पुनः वह अपने काय, वाक्, चित्त एवं कर्म को इष्टदेव के दिव्यकाय, दिव्यवाक्, दिव्यचित्त एवं दिव्यकर्म के रूप में चार मुद्राओं से मुद्रित करता है।[1]

तात्कालिक रूप से योगतन्त्र में स्वच्छता आदि का अभ्यास किया जाता है, किन्तु प्रमुखतया यह शरीरिक नियमों के प्रति पूर्व के दो तन्त्रों की अपेक्षा कम महत्त्व तथा आभ्यन्तर योग भावना पर अधिक बल देता है।

यह अनुभव एवं अधिगम के गुणों का विकास करता है। वस्तुतः पाँच स्कन्ध, पाँच इन्द्रियाँ एवं पाँच नीवरणों का परिशोधन करता है और तीन जन्मों में पाँच बुद्धकुलिक तथा पाँच आदिज्ञान स्वरूप को प्राप्त कराता है।[2]

[क्रमशः]

●

---

2. धर्मसम्पद हेतु वाक् अक्षर-अभिसम्बोधि,
3. काल-सम्पद् नित्य एवं अचिन्त्य रूप से स्थित होने का हेतु चित्तमुद्रा-अभिसम्बोधि,
4. परिषद् एवं शास्तृ-सम्पद् हेतु समग्रकायमण्डलचक्र-अभिसम्बोधि,
5. काय एवं ज्ञान-सम्पद् हेतु देवज्ञानसत्त्व-अभिसम्बोधि।

मिफम-मग्यल, 'मिशिन रिनपोछे ज़ोद् क्यि डुब दुम्', पृ० 109, त्रिङ्मा छात्र कल्याण समिति प्रकाशन, तिब्बती संस्थान, सारनाथ, 1992

1. चार मुद्राएं—काय-स्वरूप महामुद्रा, वाक्-स्वरूप धर्ममुद्रा, चित्त-स्वरूप समयमुद्रा, स्मरण एवं संहरण प्रभा के द्वारा कर्म का सम्पादन कर्ममुद्रा है। (मिफम- पृ० 109)

2. མི་ཕམ་རྣམ་རྒྱལ། ཡིད་བཞིན་རིན་པོ་ཆེའི་མཛོད་ཀྱི་གྲུབ་མཐའ་བསྡུས་པ། ཐོག 33b/1

तन्त्र की सामान्य एवं संक्षिप्त व्यवस्था (13)

—छेरिंग डोलकर—

[प्रस्तुत अंक में आचार्य बुस्तोन रचित ''सामान्य एवं संक्षिप्त तन्त्रोपन्यास रत्ननिधि द्वारोद्घाटक कुञ्जी'' नामक ग्रन्थ के हिन्दी अनुवाद के क्रम में तन्त्र का लोक में प्रसार के अन्तर्गत द्वितीय विषय 'तन्त्र के अभिधान का भेद' का हिन्दी अनुवाद दिया जा रहा है। इसमें इसके तीन विषय तन्त्रभेद, तन्त्रसंग्रह और तन्त्र आगम ग्रन्थ परिमाण एवं इनके उपभेद सम्मिलित हैं।]

2. तन्त्र के अभिधान का भेद—

इसमें तीन भेद (विषय) हैं—तन्त्र भेद, तन्त्र संग्रह और ग्रन्थ परिमाण।

I. तन्त्र भेद—इसमें भी दो विषय हैं—तन्त्र की स्थिति क्रम और प्रहेय प्रतिपक्ष का भेद।

I. तन्त्र की स्थिति क्रम—इसमें आठ भेद हैं—मूलतन्त्र, कल्पतन्त्र, उत्तरतन्त्र, उत्तरोत्तरतन्त्र, व्याख्यातन्त्र, हृदयतन्त्र, फलतन्त्र और परमाद्भुततन्त्र। जैसा कि ज्ञानतिलक (तो० 422) में कहा है—

''तन्त्रों की स्थिति-क्रम कैसा है?
श्रीमान(श्रीयुत) महाकुल तन्त्र,
सात लाख से लक्षित हैं;
यह प्रधान मूलतन्त्र है।
आठ कायात्मक परमश्रेष्ठ;
पाँच लाख से लक्षित कल्प(तन्त्र) हेवज्र है।
श्रीमान् महामुद्रातिलक(तन्त्र) को उत्तरतन्त्र माना गया है।
प्रसिद्ध तन्त्र ज्ञानगर्भ, यह उत्तरोत्तर(तन्त्र) है।
आनन्द-ज्ञान-तिलक-शब्द-महागुह्य व्याख्यातन्त्र है।
सिद्धिनिर्देश-तिलक, भद्रानना हृदय(तन्त्र) और
तत्त्वप्रदीप फलतन्त्र के रूप में प्रसिद्ध है, ऐसा कहा जाता है।
इन्हें मैंने सात (प्रकारों) में (स्पष्ट कर) कहा है।
परमाद्भुततन्त्र, आठवीं देवी, कायरहित होने से यह कथ्य नहीं है।

इस प्रकार समस्त क्रम को तथता देवी के रूप में जानना चाहिए।
जैसे बीज से अंकुर की तरह,
सभी तन्त्रों के (स्थिति) क्रम को क्रम से जानना चाहिए।''

इस प्रकार बीज से अंकुर और फल होने तक की इस क्रम की भाँति मूलतन्त्र से अन्य तन्त्रों की उत्पत्ति होती है। अतः (ये) अर्थ-क्रमानुसार स्थित हैं। व्याख्या में बतलाया गया है कि 'सभी तन्त्र-क्रम क्रमशः जानना चाहिए', ऐसा (जो) कहा गया है उससे अन्य सभी तन्त्र भी वैसे ही हैं; जानना चाहिए। यहाँ कल्पतन्त्र से संग्रहतन्त्र इंगित होता है, क्योंकि ये सभी सप्तसाहस्त्रिका से संगृहीत हैं।

(क) मूलतन्त्र—नाम समान होने पर भी अर्थतः (मूलतन्त्र) चार हैं। जैसे—उत्तरतन्त्र और उत्तरोत्तरतन्त्र आदि के उत्पत्ति का आधार (अर्थात्) उत्तरतन्त्र की अपेक्षा से मूलतन्त्र। व्याख्यातन्त्र द्वारा अभिमत व्याख्या का आधारभूत (तन्त्र) (अर्थात्) व्याख्यातन्त्र की अपेक्षा से मूलतन्त्र। आदि में भाग्यवान् विनेयजनों के लिए अर्थतः स्पष्ट और विस्तृत रूप से कहे जो संग्रहतन्त्र हैं (उनके) संग्रह करने का आधार (अर्थात्) संग्रहतन्त्र की अपेक्षा से मूलतन्त्र तथा अनेक तन्त्रों के आश्रय अथवा आधार (अर्थात्) अवयवतन्त्रों की अपेक्षा से मूलतन्त्र।

उत्तरतन्त्र की अपेक्षा से मूलतन्त्र—मूलतन्त्र, उत्तरतन्त्र और उत्तरोत्तरतन्त्र इन तीनों में से तत्त्वसंग्रहतन्त्र मूलतन्त्र है। लोक और लोकोत्तरधर्म तथता का जो स्वरूप है उसका सभी सत्त्वों में सामान्य रूप से होना मूलतन्त्र है। लोक-लोकोत्तरसिद्धि को प्राप्त करके सत्त्वों पर उत्तरोत्तर अनुग्रह आदि, अनादि तथा अनन्त महासमयी तथता बुद्ध और बोधिसत्त्वों को प्राप्त करने का हेतु बतलाने वाला उत्तरतन्त्र है। भावना से भयभीत तथा त्रस्त होकर कर्माभिनिविष्ट सत्त्वों पर अनुग्रह करने वाला, परम विशिष्ट सिद्धि-साधना में प्रवेश नहीं कर पाने वालों को सालम्बन उपाय बतलाने वाला उत्तरोत्तरतन्त्र है। ये तीनों भी मूलतन्त्र और व्याख्यातन्त्र से निर्मित मूलतन्त्र में संगृहीत होते हैं, मूलतन्त्र तथा संग्रहतन्त्र से निर्मित मूलतन्त्र में संगृहीत होते हैं, मूलतन्त्र और अवयव-तन्त्र से निर्मित मूलतन्त्र में संगृहीत होते हैं।

व्याख्यातन्त्र की अपेक्षा से मूलतन्त्र—(जैसे) अष्टसाहस्त्रिका गुह्यसमाज है, उसे मूल(तन्त्र) के रूप में स्थापित कर व्याख्यातन्त्रों के द्वारा शब्द और अर्थ दोनों की विस्तृत व्याख्या की गई है। यह मूलतन्त्र तथा संग्रहतन्त्र में से संग्रहतन्त्र है। मूल(तन्त्र) और

अवयव(तन्त्र) दोनों में से मूलतन्त्र है। मूलतन्त्र और उत्तर(तन्त्र) आदि में से स्व-उत्तरतन्त्र की अपेक्षा से मूलतन्त्र का पराश्रित उत्तरतन्त्र है।

संग्रहतन्त्र की अपेक्षा से मूलतन्त्र—(जैसे) द्वादशसाहस्रिका आदिबुद्ध(तन्त्र) है। आठ तन्त्रों में मूलतन्त्र इसी से बने हैं। इसका मूलतन्त्र तथा व्याख्यातन्त्र किसी में भी निर्धारित नहीं है; क्योंकि पञ्चविंशतिसाहस्रिका गुह्यसमाज मूलतन्त्र भी है और द्वादशसाहस्रिका वज्रमाला मूलतन्त्र रूपी व्याख्यातन्त्र भी है। शतसाहस्रिका-योग(तन्त्र) उत्तरतन्त्र और उत्तरोत्तर (तन्त्र) (दोनों) हैं।

अवयवतन्त्रों की अपेक्षा से मूलतन्त्र—प्रदीपोद्योतन में कहा है—

जितने भी य र ल व ह पर्यन्त
क ख घान्त ण ज्ञान्त
ड ढान्त और मान्त,
प्रत्येक का मूल तीन अक्षर हैं।[1]

इस प्रकार तैंतीस व्यञ्जनान्त नाम वाले सभी तन्त्रों का मूल श्री(गुह्य)समाज मूलतन्त्र है। अन्य सभी तन्त्र उससे विखण्डित अवयव के समान होने से अवयवतन्त्र हैं। यथा प्रदीपोद्योतन में भी कहा है—''अवयव का व्याख्यातन्त्र और अवयवतन्त्र''। अभिधानोत्तरवृत्ति में भी कहा है—''तन्त्र दो हैं मूल(तन्त्र) और अवयव(तन्त्र), अथवा मूल(तन्त्र) और व्याख्यातन्त्र। क्या दोनों मूल(तन्त्र) एक ही हैं या पृथक्? (उत्तर है) दोनों ही हैं, क्योंकि प्रधान अभिधेय है।'' इस प्रकार प्रधान एवं गण (समूह) में होने से मूल(तन्त्र) और अवयवतन्त्र हैं। इसमें भी मूलतन्त्र, संग्रहतन्त्र, उत्तरतन्त्र और उत्तरोत्तर(तन्त्र) आदि नाना प्रकार के होने से कोई एक (तन्त्र) नियत नहीं है।

(ख) कल्पतन्त्र और संग्रहतन्त्र—महोद्देशतन्त्र में कहा है—कलियुगी सत्त्वों के लिए संक्षेप में संगृहीत करके प्रदर्शित किया गया है, जैसे द्विकल्प हेवज्र आदि। इस संग्रहतन्त्र में मूल(तन्त्र) और अवयव(तन्त्र) (अथवा) व्याख्यातन्त्र दोनों हैं, जैसे कि द्विकल्प(हेवज्र) और (वज्र)पञ्जर का संग्रहतन्त्र होना। मूलतन्त्र, उत्तरतन्त्र और उत्तरोत्तर

---

1. यावद् यरलवा हान्ता कखघान्ता च ज्ञान्तकाः ।
डढपास्तथतान्ताश्च ते ते त्र्यक्षरमूलिकाः ॥ (प्रदीपोद्योतन, पृ० 1), इस श्लोक के भोट एवं संस्कृत पाठ में किञ्चित् भेद है।

त्रिविध तन्त्र वाले भी हैं, जैसे दशकल्प समायोग मूलतन्त्र, सप्तकल्प उत्तरतन्त्र और पञ्चकल्प उत्तरोत्तरतन्त्र। ये तीनों संग्रहतन्त्र हैं। मूल(तन्त्र) और अवयवतन्त्र दोनों वाले भी (संग्रहतन्त्र) हैं, जैसे—अष्टशतसाहस्त्रिका गुह्यसमाज और वैरोचनमायाजाल, दोनों संग्रहतन्त्र हैं।

(ग.घ.) उत्तरतन्त्र और उत्तरोत्तरतन्त्र—गुह्यसमाज(तन्त्र) टीका में आचार्य विश्वमित्र द्वारा कहे गए उत्तर(तन्त्र) और अर्थ-उत्तर(तन्त्र) दोनों में से अर्थ-उत्तर(तन्त्र) में—पूर्व अभाषित की देशना, पूर्व भाषित की पूर्ति और पूर्व-भाषित के सन्देहों का निराकरण, ये तीन कहे गए हैं। फिर भी यहाँ भिन्न वर्ग तन्त्र का पूर्व एवं उत्तर, सवर्गीय पृथक् तन्त्र का पूर्व एवं उत्तर तथा एक ही (समान) तन्त्र का पूर्व एवं उत्तर तीन हैं।

भिन्न वर्ग तन्त्र का पूर्व एवं उत्तर—तत्त्वसंग्रहतन्त्र योग एवं महायोगतन्त्र का आधार अथवा मूल-सदृश होने से मूलतन्त्र है। उससे भी उत्तर संवर(तन्त्र) उत्तरोत्तर(तन्त्र) है, जैसा कि चर्यामेलापक(प्रदीप)[1] में कहा है—"श्रीतत्त्वसंग्रह आदि मूलतन्त्र और अनुत्तरतन्त्र में"। (चक्र)संवर मूलतन्त्र में भी कहा है—"उत्तर से भी उत्तर है"[2]। इसकी जयभद्र कृत व्याख्या (श्रीचक्रसंवरमूलतन्त्र पञ्जिका, तो० 1406) में (कहा है), उत्तरतन्त्र (गुह्य)समाज आदि हैं, क्योंकि इससे भी उत्तर है; इस कथन के अनुसार उत्तर का अर्थ है परवर्ती। आनन्दगर्भ ने तत्त्वसंग्रह को मूलतन्त्र, महासमयतत्त्व को उत्तरतन्त्र और मायाजाल (तो० 466) को उत्तरोत्तर(तन्त्र) कहा है।

सवर्गीय पृथक् तन्त्र का पूर्व एवं उत्तर—(चक्र)संवरमूलतन्त्र के "उत्तर से भी उत्तर है", आचार्य वज्र द्वारा इसकी व्याख्या में जैसा कि कहा है, मूलतन्त्र एक लाख पटलात्मक, इसका उत्तर(तन्त्र) एक लाख श्लोक वाला और इसका भी उत्तरतन्त्र सात सहस्त्र श्लोक वाला है। ये तीनों (भेद) व्याख्यातन्त्र, अवयवतन्त्र और उत्तरतन्त्र आदि में भी हैं। हेरुकाभिधान में तीन लाख, एक लाख और एक सहस्त्र आदि हैं।

एक ही (समान) तन्त्र का पूर्व एवं उत्तर—यथा—पञ्चशतसाहस्त्रिका हेवज्र-(तन्त्र) के अस्पष्ट अर्थों को संगृहीत कर प्रदर्शित करने वाला महामुद्रातिलक, उसी (तन्त्र) (हेवज्र) का उत्तर(तन्त्र) है। आठ तन्त्रों के उत्तर और उत्तरोत्तर(तन्त्र) भी इसी

---

1. 'श्रीतत्त्वसंग्रहादौ मूलतन्त्रे चोत्तरतन्त्रे'—चर्यामेलापकप्रदीप, पृ० 25, 26
2. उत्तरादपि चोत्तरं—चक्रसंवरतन्त्र, 1.2, पृ० 5

के आधार पर हैं। ये दोनों संग्रहतन्त्र व्याख्यातन्त्र और अवयवतन्त्र हैं, न कि तत् सापेक्ष मूलतन्त्र।

(आचार्य) विश्वमित्र के अनुसार इन तीनों (भेद) में से पूर्व अभाषित को दर्शाने वाले उत्तर(तन्त्र) में से पूर्व के अवशिष्ट व्याख्या का उत्तर(तन्त्र) जैसे दुर्गतिपरिशोधन तन्त्रोत्तरकल्प के समान हैं। सिद्धिनिर्देश का उत्तर(तन्त्र) तत्त्वसंग्रह के दो उत्तरतन्त्र के समान हैं। गर्भ(हृदय)निर्देश का उत्तर(तन्त्र) लघुकालचक्रतन्त्र के उत्तरतन्त्र के समान, ये तीन हैं। ये तीनों स्व-आपेक्ष उस पूर्व तन्त्र विस्तृत और संग्रह रूप मूल-व्याख्या जो मूल-अवयव हैं, उसके अन्तर्गत आता है। पूर्व-भाषित पूरक-उत्तरतन्त्र तो द्विकल्प के उत्तर-कल्पतन्त्र द्वारा षोडशभुज साधन आदि पूरक (तन्त्र) हैं। वैरोचनाभिसम्बोधि के उत्तर(तन्त्र) के द्वारा चतुष्कर्म होम आदि पूरक हैं। यमारिक्रोधविजय उत्तरतन्त्र द्वारा श्रीसाधना तथा उत्तरोत्तर(तन्त्र) द्वारा पट-साधन आदि पूरक के समान हैं। मूलतन्त्र के अर्थ को विभेद पूर्वक प्रतिपादन करना पूर्वभाषित सन्देह निवारक उत्तर(तन्त्र) है। यथा गुह्यसमाज और सम्पुट का उत्तरतन्त्र या समायोग-उत्तरतन्त्र तथा उत्तरोत्तर(तन्त्र) की तरह। ये दोनों जो मूलतन्त्र हैं, इनकी अपेक्षा से व्याख्यातन्त्र है।

(ङ) व्याख्यातन्त्र—व्याख्यातन्त्र के लिए अस्पष्ट विषयों का स्पष्टीकरण, अपूर्ण की पूर्ति, भिन्न-नय, संक्षिप्तार्थ (पिण्डार्थ), सजातीयता, निश्चय ज्ञानोत्पादक (निर्णयात्मक) और शब्दार्थ का विभाजन, ये सात (विषय) होने चाहिए, ऐसा गुरुजनों का मत है।

अस्पष्ट विषयों का स्पष्टीकरण—जैसे—गुह्य(समाज) में बिन्दु-बोधिचित्त और कुछ कर्म-समूह (संघात) जो अस्पष्ट (विषय) हैं, उन्हें चतुर्देवीपरिपृच्छातन्त्र द्वारा स्पष्टीकरण करना।

अपूर्ण की पूर्ति—जैसे—(गुह्य)समाज में जो देव-गणना और विंशति-विधि अपूर्ण हैं, उन्हें वज्रमाला द्वारा पूर्ति करना।

भिन्न-नय—जैसे—वज्रहृदयालङ्कारतन्त्र में निदान और देवता आदि के नय को भिन्न रूप से कहना। इसे व्याख्यातन्त्र में प्रत्यक्षतया स्पष्ट कहा गया हो ऐसा प्रतीत नहीं होता, किन्तु देव और धर्म-भाषा प्राय: एक समान होने तथा गीत द्वारा अध्येषणा में मूलतन्त्र शब्द का ग्रहण होने से अर्थत: व्याख्यातन्त्र है।

संक्षिप्तार्थ (पिण्डार्थ)—जैसा कि गुह्यसमाजोत्तरतन्त्र द्वारा सत्रह पटलों (गुह्यसमाज) को साधन अथवा चार अंगों में संगृहीत कर बतलाया गया है। इसे आचार्य

थगन (श्रीगुह्यसमाजतन्त्रविवरण, तो० 1845) ने व्याख्यातन्त्र सिद्ध करते हुए मूलतन्त्र के व्याख्यातन्त्र स्वरूप अट्ठारहवें पटल को उत्तरतन्त्र कहा है।

सजातीयता—जैसे वैरोचनमायाजाल (तो० 494) में कर्मसमूह (संघात) आदि को सजातीय बतलाया गया है।

निश्चय ज्ञानोत्पादक—(यह) जैसा कि गुह्यसमाजमूलतन्त्र के पदों में षट्कोटि, चार नय और सात अलंकारों के व्याख्याक्रम को बतलाने वाला वज्रज्ञानसमुच्चय (नाम तन्त्र तो० 447) है। आर्यदेव ने इसे स्पष्ट रूप से व्याख्यातन्त्र कहा है।

शब्दार्थ का विभाजन—शब्दार्थ का विभाजन करने वाला जैसे गुह्यसमाजतन्त्र के गूढ अभिप्राय को स्पष्ट करने वाला सन्धिव्याकरण (तो० 444) है। सन्धिव्याकरण, चतुर्देवीपरिपृच्छा (तो० 446) और वज्रमाला (तो० 445), इन तीनों को नागार्जुन ने स्पष्टतया व्याख्यातन्त्र कहा है। मूलतन्त्र के मन्त्रतत्त्व की व्याख्या में अद्वयविजय (तो० 452) के आगम द्वारा व्याख्यायित होने से यह अर्थ विभङ्ग (विभाजन) व्याख्यातन्त्र है। उसी प्रकार (चक्र)संवर व्याख्यातन्त्र के सम्बन्ध में आचार्य दुर्जयचन्द्र कृत रत्नगणनाम पञ्जिका (तो० 1404) में कहा है—

"डाकिनी-उद्भव, संचार(तन्त्र) तथा
अग्रनाम-उत्तरतन्त्र और सम्पुटतन्त्र
इन चारों को व्याख्यातन्त्र के रूप में जानना चाहिए।"[1]

मूलतन्त्र में कहा है—

"चतुर्भुज और चतुर्मुख (एक मुख)
यावत् एक लक्ष-भुज पर्यन्त"।

इस प्रकार उत्पन्न क्रम के देवों का संक्षिप्त वर्णन हुआ है। विस्तृत विवरण व्याख्यातन्त्र अभिधानोत्तरतन्त्र (तो० 369)—"इन द्वादश महाकर्मों को साधकों द्वारा सदा सिद्ध करना चाहिए"[2] तथा इसी प्रकार कर्म समूह के पाद गणना मात्र के कथन को स्पष्ट करने वाला वज्रडाक(तन्त्र) (तो० 370)—"इस प्रकार चौदह तत्त्वों को संक्षेप में कहा

---

1. डाकिनी उद्भव=संवरोदय, संचार=योगिनीसंचार, अग्रनाम-उत्तरतन्त्र=अभिधानोत्तरतन्त्र के लिए कहा गया प्रतीत होता है।
2. "द्वादशैतन्महाकर्म साधकः साधयेत् सदा"॥ (चक्रसंवर 41.3)

गया है'' में है। इस प्रकार आदिकर्मिकों के चौदह कार्यों को संक्षेप में दिखलाने के लिए इसे तीन संचारों में संगृहीत कर स्पष्ट करने वाला डाकिनी(योगिनी)संचार और चक्रसंवरमूलतन्त्र के निदान गुह्यार्थ को सम्पन्नक्रम में देशित करने वाला समन्तसम्पुटतन्त्र है। इस प्रकार आचार्य (दुर्जयचन्द्र) ने चार (व्याख्यातन्त्र) माना है। कुछ अन्य लोगों का कहना है—

''उदय (संवरोदय), डाकिनी, संचार, सम्पुटतन्त्र
तथा उत्तर(तन्त्र) ये पाँच व्याख्यातन्त्र हैं''।

किन्तु आगम ग्रन्थों में ऐसा प्राप्त नहीं होता। इनके अतिरिक्त हेरुकाभ्युदय (तो० 374) को जोड़ने से इन पाँचों को नरोपा के मतानुसार व्याख्यातन्त्र है, कहा जाता है। नरोपा का शिष्य दारिकपा उक्त पाँच के अतिरिक्त भी डाकार्णव (तो० 372) और चतुर्योगिनीसम्पुटतन्त्र (तो० 376) (इन) दोनों को जोड़कर सात (व्याख्यातन्त्र) मानते हैं। संवरोदय(तन्त्र) टीका (महातन्त्रराजपद्मिनीनाम पञ्जिका) में—संग्रहतन्त्र है, उत्तरतन्त्र है तथा व्याख्यातन्त्र भी है, ऐसा कहा है। वाराह्युद्भवसिद्धितन्त्र (आख्यातन्त्रोत्तरवज्र-वाराह्याभिधानाद् वाराह्यभिबोधन नाम तो० 377?) में व्याख्यातन्त्र कहा है। अरल्लितन्त्र (रिगि-अरल्लितन्त्र, तो० 427, वज्रारल्लि, तो० 426) के अपने मतानुसार ''बत्तीस व्याख्यातन्त्र हैं'', इस प्रकार व्याख्यातन्त्र माने गए हैं। हेवज्रतन्त्र पर असाधारण व्याख्यातन्त्र (वज्र)पञ्जर और ज्ञानतिलक तथा साधारण व्याख्यातन्त्र सम्पुटतन्त्र (तो० 381) है।

(च) हृदयतन्त्र—(हृदयतन्त्र) गूढार्थ के सार का संक्षेप में निर्देश करने वाला है, जैसे—सिद्धिविनिश्चयतिलक आदि।

(छ) फलतन्त्र—(फलतन्त्र) उस सार का भी सार अथवा फल का निर्देश है, जैसे—तत्त्वप्रदीप (तो० 423)।

(ज) परमाद्भुततन्त्र—परमाद्भुततन्त्र (में) पूर्वोक्त गम्भीर तन्त्रों की भावना से स्वयं अपने अनुभव को बतलाया गया प्रतीत होता है। फिर भी टीका में स्पष्ट व्याख्या नहीं दिखाई देती है।

II. प्रहेय प्रतिपक्ष—वज्रगर्भालङ्कारतन्त्र (तो० 451) में कहा है—

''इसके पश्चात् सम्यक् रूप से कहूँगा,
महोपाय राग तन्त्र, जिसे अच्छी तरह जानने से,

इसी जन्म में सिद्धि देता है, कहा है।
एक सहस्र गुह्यसमाज, तीन लाख वज्रमाला,
चार सहस्र सन्धिव्याकरण, एक सौ सत्तर चतुर्देवीपरिपृच्छा,
दो सौ आठ उत्तरतन्त्र और उनके उप व्याख्यातन्त्र।
पचपन महासमय(तन्त्र), पाँच वज्र, एक सहस्र समाज,
एक लाख समुच्चय, दो सौ दस समायोगविजय,
सात हज़ार चन्द्रगुह्यतिलक, एक सौ बीस वज्रपाताल,
सात सौ पाँच मुकुटवज्र, पाँच लाख क्रोधेन्दुतिलक,
एक सौ नब्बे वज्रविजय, पाँच हजार गुह्यसमता,
पाँच हजार वज्रगुह्यालंकार, सात हजार गुह्यवज्रकोश,
एक लाख मणिगुह्यतिलक, एक हज़ार एक सौ वैरोचनविकुर्वण,
एक हजार वज्रगुह्यालंकार, दो सौ आठ वज्रकपाल
शतसहस्रशतसहस्रसप्त तत्त्व, तीन हज़ार समयाभि-अलंकार,
एक लाख मञ्जुश्रीवीर, एक सौ पचास महागुह्यसंग्रह,
नौ सौ सात रत्नकरण्ड, एक सौ अस्सी काल-बिन्दु
पाँच सौ सात देवीशास्त्र, मैं इन सभी का
अभिप्राय भेद से सम्यक्तया देशना करूँगा।
ये द्वन्द्वालिङ्गित तन्त्र के भेद को दर्शाता है।
इसी तरह पाण्यास्ति, हास, ईक्षण द्वारा भी जान लेना चाहिए।
उसी प्रकार द्वेष एवं मोह के द्वारा भी सभी तन्त्रों को जानना चाहिए।
समस्त डाकिनी तन्त्रों को भी इसी क्रम से जानना चाहिए।''

सामान्यतः रागियों के लिए गुह्य-तन्त्र कहा गया है। इसके भी तीन भेद हैं, (जैसे)—राग से राग के निवारण के लिए उपर्युक्त गुह्यसमाज आदि, ये एक हजार (आदि) तन्त्र के पाद संख्या हैं, श्लोक नहीं। क्योंकि लघु-गुह्यसमाज में भी अष्टशतसहस्र श्लोक हैं। द्वेष से द्वेष का निवारण के लिए यमारितन्त्र है और मोह से मोह का निवारण के लिए मञ्जुश्रीविकुर्वणजाल है, ऐसा प्रतीत होता है। इसी प्रकार मातृतन्त्र में भी वैसा ही वर्णित होने से संवर, हेवज्र आदि राग, नाथ-अभ्युदय (तो० 416) द्वेष और अनाविल (अनाविलतन्त्रराजनाम तो० 414) मोह के लिए है, ऐसा प्रतीत होता है; अतः परीक्षा

करनी चाहिए। इसी प्रकार द्वन्द्वालिङ्गित योगतन्त्र के भी प्रत्येक खण्ड में पूर्व की भाँति जोड़ा जा सकता है। फिर भी प्रमुखतया श्री(चक्र)संवर राग का, त्रैलोक्यविजयकल्प द्वेष का और (चित्त)विशुद्धितन्त्र कर्मफल से अनभिज्ञ मोह के प्रतिपक्ष के रूप में देशित लगता है। इसी तरह हास चर्यातन्त्र और ईक्षण क्रियातन्त्र को भी पुनः तीन विष (राग, द्वेष, मोह) के भेद से जानना चाहिए। उपर्युक्त तन्त्र पितृतन्त्र के पर्याय हैं। मातृतन्त्र को (वज्र)पञ्जरतन्त्र में कहा है—

"डाकिनी-संवर, अर्णव-संवर और आकाश,
सुवर्ण-वृष्टि तथा महारति भुक्त-सामर्थ्य,
महासुखरति तथा गुह्य-मनोरति।
इन तन्त्रों के अनुशंसा रूपी वज्रडाक,
तथा सर्वबुद्ध हेवज्रमण्डल,
गुह्यकोश तथा वज्रामृतोद्भव,
चक्रसंवर, पञ्जर सहित सम्पन्नताएं,
योगिनीतन्त्र छह में प्रसिद्ध हैं।"

इस प्रकार तेरह या चौदह पर्याय कहे गए हैं।

II. तन्त्र संग्रह—सेकोद्देश (तो० 361) में कहा गया है—

"तन्त्र में त्रिविध उद्देश और
तीन विस्तृत-निर्देश होते हैं।"[1]

इससे उद्देशतन्त्र उद्देश, इसकी पञ्जिका प्रत्युद्देश और महाटीका महोद्देश हैं। मूलतन्त्र निर्देश, उसकी पञ्जिका प्रतिनिर्देश और महाटीका महानिर्देश हैं। ये टीकाएं दशभूमीश्वर द्वारा रचित हैं। इस प्रकार सभी तन्त्र मूलतन्त्र और संग्रहतन्त्र, इन दो में संगृहीत कर कहे गए हैं। भोटदेश के आचार्यों द्वारा सभी तन्त्रों के व्याख्या का आधार मूलतन्त्र और व्याख्येय व्याख्यातन्त्र को माना है। अर्थतः सजातीय तन्त्र को भी अर्थतः व्याख्यातन्त्र के रूप में माना है। समायोगतन्त्र की टीका में कहा गया है—

"अवबोध करने में अधिक दुष्कर गुह्यतन्त्रों के अर्थ,
सजातीय एवं व्याख्यातन्त्र आदि का साध्य है।"

1. "उद्देशस्त्रिविधस्तन्त्रे निर्देशस्त्रिविधो भवेत्।" (सेको० श्लो० 3)

इस प्रकार व्याख्यातन्त्र और सजातीयतन्त्र आदि पृथक् माने गए हैं। बुद्धगुह्य ने भी तन्त्रार्थावतार (तो० 2501) में तत्त्वसंग्रह (तो० 479) को मूलतन्त्र, श्रीपरमाद्य (तो० 487, 488) को सजातीयतन्त्र तथा वज्रशेखर (तो० 480) को व्याख्यातन्त्र बतला कर, भिन्न माना है। आचार्य अलङ्कलश ने वज्रमाला की टीका (तो० 1795) में मूलतन्त्र, व्याख्यातन्त्र और अवयवतन्त्र तीन माना है।

III. तन्त्र ग्रन्थ परिमाण—वज्रज्ञानसमुच्चय नाम तन्त्र (तो० 447/450?) में कहा गया है—"महायोगतन्त्र का नाम द्वादशसहस्र है, विस्तार करने पर असंख्य हो जाते हैं। अद्वयतन्त्र षट्सहस्र हैं, चर्यातन्त्र अष्टसहस्र और क्रियातन्त्र चतुःसहस्र हैं।" इसमें योगिनीतन्त्रों की संख्या नहीं बतायी गई है। संवरोदय(तन्त्र) में कहा है—

"योगतन्त्रों का परिमाण षट् कोटि निर्धारित है।
इसी प्रकार योगिनीतन्त्रों की संख्या षोडश कोटि प्रसिद्ध है।"[1]

बुद्धकपाल[2] (तन्त्र) में भी ऐसा ही कहा गया है। सरहपाद द्वारा "योगतन्त्र तो षट्कोटि ही हैं", ऐसा जो कहा है, वह छह प्रकार के योगतन्त्रों के लिए कहे गए हैं। "योगिनीतन्त्र षोडश कोटि ही हैं" जो कहा गया है वह सोलह प्रकार के योगिनीतन्त्रों के लिए कहे गए हैं। इस प्रकार छह प्रकार के योगतन्त्र पिटक और सोलह प्रकार के योगिनीतन्त्र पिटक में विभक्त कर प्रत्येक में एक-एक कोटि तन्त्र होने पर भी कैसे छह और सोलह में विभाजन किया गया है, यह स्पष्टतया प्रतिपादित नहीं है। ये ग्रन्थ परिमाण श्लोक संख्या के आधार पर नहीं हैं, क्योंकि यहाँ क्रियातन्त्र में मात्र चार हजार ही कहे गए हैं; वहीं अमोघपाशसूक्ष्मविधि जिसका भोटानुवाद हुआ है, उसमें (क्रियातन्त्र को) आठ हजार बतलाया गया है।



1. योगतन्त्रप्रमाणं च षट्कोटि खलु एव च ।
योगिनीतन्त्रमाख्याता षोडशकोटिसंख्यया ॥ (संवरोदयतन्त्र, 22.2, पाण्डुलिपि)
2. "षट्कोटि खलु योगतन्त्रम्। षोडशकोटियोगिनीतन्त्रमेव च।" धीः 43, पृ० 15

श्रीवज्रभैरवमहायोगतन्त्रम्

ŚRĪVAJRABHAIRAVAMAHĀYOGATANTRAM

आदर्श प्रति—

राष्ट्रीय अभिलेखालय काठमाण्डू, नेपाल।

ल० सं० - 5/111

वि० सं० - 113

पत्र सं० - 9

लिपि - देवनागरी

अपूर्ण, रील नं० B 112/16

भो० - དཔལ་རྡོ་རྗེ་འཇིགས་བྱེད་ཆེན་པོའི་རྒྱུད་ཅེས་བྱ་བ།
(तो० 468)

श्रीवज्रभैरवमहायोगतन्त्रम्[1]

प्रथमः कल्पः

ॐ नमो भगवते मञ्जुश्र्याख्यश्रीवज्रभैरवाय[2]।

अथातः सम्प्रवक्ष्यामि वज्रभैरवसाधनम् ।
सर्वेषामेव देवानामत्युग्रह(ग्रं हि)भयानकम् ॥

तत्रादौ मन्त्री क्वचिन्मनोनुकूलस्थाने स्थित्वा सर्वकर्माणि[3] साधयेत्। तत्र स्थानानि कथ्यन्ते। श्मशाने नदीतटे एकवृक्षे एकलिंगे वा चतुष्पथे पर्वतशिखरे शून्यायतने मातृगृहे वा देवायतने संग्रामभूमौ नगरारण्यग्रामादिस्थानेषु स्थित्वा मन्त्री अस्मिन् महावज्रभैरवतन्त्रे अभिषिक्तो योगी वश्याकर्षणमारणोच्चाटन-विद्वेषणस्तम्भनखड्गाञ्जनपातालगुटिकारसरसायनानि निधानभूतवेतालपिशाच-यक्षयक्षिणीनागादींश्च साध्ये(धये)दनेन विधिना। तत्रायं विधिः—प्रथमं तावन्मन्त्री चितिभस्मना [अभ्यङ्गशरीरो][4] अर्धरात्रौ नग्नो मुक्तशिखो भूत्वा आर्य[5]महिष-मुखयोगेन मण्डलं श्मशानादौ लिखेत्।

चतुरस्रं चतुर्द्वारं चतुस्तोरणभूषितम् ।
घण्टापटपताकादिस्रग्दामविभूषितम् ॥
कोणेषु चैव सर्वेषु द्वारनिर्यूहसन्धिषु ।
खचितं वज्ररत्नैस्तु अर्धचन्द्रैस्तथैव च ॥
तन्मध्ये लिखेच्चक्रं नवकोष्ठं तु वर्तुलम् ।
द्वारमेकं तु आवाहयेत्[6] शेषाणि परिघटयेत्[7] ॥

---

1. श्रीवज्रमहाभैरवनामतन्त्र- भो०।
2. नमः श्रीवज्रभैरवक्रोधराजाय- भो०।
3. सर्वप्रयोजनानि- भो०।
4. गृहीतस्तु भोटानुसारी।
5. आचार्य-संस्कृतमातृकायाम्, गृहीतस्तु भोटानुसारी।
6. भेदयेत्- भो०।
7. परिच्छेदयेत्- भो०।

तस्य मध्ये लिखेच्छवं पूर्वे शिरं[1] दक्षिणे हस्तं पश्चिमे अन्त्रं उत्तरे पादं पूर्वकोणे कपालं दक्षिणकोणे चषकं पश्चिमकोणे श्मशानकर्पटं उत्तरकोणे सुरभिन्नपुरुषम्। एतानि चक्रमध्ये चिह्न[2]मुद्राणि धारयेत्।

अथ बाह्यचक्रे मुद्रा भवति। पूर्वदिक्पट्टिकायां कटालिका (कटारिका)-भिंदिपालमुशलछुरिकाकन(ण)य(?)[3]-अङ्कुशादीनि लिखेत्। दक्षिणपट्टिकायां कङ्काल[4]शरगदाखट्वाङ्गचक्रवज्रपाशानि लिखेत्। पश्चिमपट्टिकायां वज्रडमरुक-खटंक(?)[5]धनुघण्टावातपताकादिकं लिखेत्। उत्तरपट्टिकायां तर्जनीत्रिपताका-गजचर्मवज्रमुद्गरकुन्त-अग्निकुण्डानि लिखेत्। चतुर्द्वारेषु कोणेषु महावेतालानि निधापयेत्[6]। महातैलेन प्रदीपं दद्यात्। यदीच्छेत्सिद्धिमुत्तमां नरखरोष्ट्रश्वानशृगाल-महिषगजाश्व[7]गो[8]मेषमृगसू(शू)करादीनां मांसं निधापयेत्[9]। अन्येषां गृध्र[उलूक]-काकश्येन-बक-टिट्टिभ-सारस-मयूर-महामन्त्री-महासक्षन्यादि(शकुन्यादी)नां[10] मांसं निधापयेत्[11]। सुसमाहितेन भक्षभोज्यहोमबलिकर्माणि कुर्यात्। मण्डलं सर्वतोमुखं रुधिरेण सिञ्चयेत्। श्रीवज्रभैरवमहिषाननयोगेन स्थित्वा सर्वं नैवेद्यं निवेदयेत्। पश्चान्मन्त्री कृतपुरश्चरण आत्मशान्त्ये(न्त्यै)[12] सुसमाजी एकाकी वा। वैरोचनाक्षोभ्या[13]भ्यङ्गशरीरो नग्नो मुक्तकेशोऽर्धरात्रे डमरुं वादयेत्। हाहाकारं कृत्वा सुसमाहितो महावज्रभैरवमण्डलं प्रविशेत्। सिद्धिमिच्छन् सुस्वादं मद्यपानं

---

1. वज्रं पूर्वेन्द्रशिरम्-संस्कृतमातृकायाम्।
2. पञ्चचिह्न०- भो०।
3. एकशूकवज्र- भो०।
4. कुठारिका- भो०।
5. ཕུབ (फरम्)- भो०।
6. लिखेत्- भो०।
7. 'अश्व'-नास्ति भो०।
8. 'गवय'-इत्यधिकं भो०।
9. निवेदयेत्- भो०।
10. རི་སྐེགས་དང་། ལྷས་ངན་ཆེན་པོ་ལ་སོགས་པའི། (सारिका-महापशकुन्यादीनाम्)
11. निवेदयेत्- भो०।
12. आत्मचतुर्थः- संस्कृतमातृकायां, गृहीतस्तु भोटानुसारी।
13. अक्षोभ्य- नास्ति भो०।

च रसाहारं निवेदयेत्। पश्चात् सिद्धिमसिद्धिं[1] विचिन्त्य तदुपरि श्रीवज्रमहाभैरव-महिषमुखं चिन्तयेत्। तदग्रतः प्रत्यालीढेन स्थित्वा साहङ्कारेण एकाग्रमनसा-दशाक्षरमन्त्रं सुसमाहितो[2] जपेत्। ततो महाभयान्युत्पद्यन्ते। तेषां मन्त्रिणो न भेतव्यम्। यदि भयं करोति तदा ते महाविघ्नाः छिद्रमुत्पादयन्ति। छिद्रे सति न सिद्ध्यन्ति। तस्मान् मन्त्रिणा न भेतव्यम्। ततो[3] महावज्रभैरवस्तुष्यति। तुष्टो ब्रवीति वरं किं वहामि(मी)ति। विद्याधरेण[4] वक्तव्यम्-खड्गपाताल[अञ्जन]-रसरसायनानि वा देहि मे इति। अन्यां वा मनोभिलषितां सिद्धिं तस्य ददाति हि नात्र संशयः। यदि कदाचिन् मन्त्री न सिद्ध्यति तस्य क्षुद्रकर्माणि तस्यावश्यं सिद्ध्यन्ति।

॥ इति श्रीमञ्जुश्र्याख्यश्रीवज्रमहाभैरव[5]योगतन्त्रे मण्डलनिर्देशः प्रथमः कल्पः ॥

•

1. मध्ये साध्ये सिद्धिं- सं०, गृहीतस्तु भोटानुसारी।
2. 'सुसमाहितो'- नास्ति भो०।
3. 'तत्र'- भो०।
4. तत्र विद्याधरेण- भो०।
5. 'चक्र'-इत्यधिकम्- भो०।

द्वितीयः कल्पः

अथातः कर्मप्रसरविधानं वक्ष्ये[1]। यथावदनुपूर्वशः मारणोच्चाटनादिकमाक्रुद्धो मन्त्री श्रीमहावज्रभैरवयोगेन स्थितः करोति। प्रथमं तावन्मन्त्रिणा निसुम्भनं[2] कर्तव्यम्। कथं तत्? योगप्रधानत्वादस्य योगतन्त्रस्य देवतायोगस्य च। आदौ तदेव क्रियते[3]। तत्रेदं कर्म यदा साधयितुकामः तदा श्मशानकर्पटे विषरुधिरेण लवणराजिकानिम्बधुत्तुरकरसेन इदं षोडशकोष्ठं महावज्रभैरवचक्रं बृहत्काकस्य पक्षेण लेखन्या [नरास्थि लेखन्या] वा दक्षिणाभिमुखो नग्नो मुक्तशिखो भूत्वा महिषमुखयोगेन लिखेत्। अग्निद्वयमध्ये साध्यनामविदर्भितं तत्र दशाक्षरमन्त्रेण वेष्ट्याष्टहूंकारमालिख्य कोणेष्ट(षु) फट्कारं लिख्य आत्मानं कटुतैलेनाभ्यङ्ग्य कपालद्वयमध्ये मन्त्रं[4] प्रक्षिप्य, त्रिचूलिकोपरि निधाप्य चितिकाष्ठेन अग्निं प्रज्वाल्य वामपादेन अवष्टभ्य दशाक्षरमन्त्रं जपेत्। तत्क्षणान् म्रियते नात्र संशयः। नो चेज्ज्वरेण ग्राहयितुकामः, तदेव चक्रं नर[5]-अग्निद्वयमध्ये संस्थाप्य चूल्लिकाधस्तान्निधापयेत्[6]। तदा ज्वरेण गृह्यते।

तस्यैव षोडशचक्रस्योपयोग[:] कथ्यते। किन्तु अयं विशेषः। द्वात्रिंशदक्ष[7]रान्वितमन्त्र(न्त्रं)विदर्भ(र्भ्य)[8] दशाक्षरमन्त्रं च साध्यनामसहितं विदर्भ्य मन्त्राक्षराणि विन्यसेत्। पूर्वोक्त सह द्रव्येण (पूर्वोक्तद्रव्येण सह) काकोच्छिष्टेन वैरोचनेन श्मशानकर्पटे स्तम्भयित्वा[9] तत्र लिखेत् चक्रं पूर्वोक्तविधानेन। श्मशाने निधापयेत् मारयति। एकवृक्षे निधापयेत्। उच्चाटयति। एकलिङ्गे निधापयेत्

---

1. प्रवक्ष्ये- भो०।
2. मारणं- भो०।
3. 'तद्योगप्रधानत्वात्' इत्यधिकं- भो०।
4. यन्त्रं- भो०।
5. शुक्ति- भो०।
6. ०धस्तादर्धहस्तमुत्खात्य निधाप्य अग्निं ज्वलेत्- भो०।
7. एकविंशद्- संस्कृतमातृकायां, गृहीतस्तु भोटानुसारी।
8. विदर्भ- नास्ति भो०।
9. अभ्यङ्ग्य- भो०।

विद्वेषयति। जलमध्ये स्थापयेत्[1]। स्तम्भयति। गृहे स्थापयेत्। शान्ति करोति। उद्धृत्य प्रक्षालयेत्। मोक्षः।

अपरमपि प्रयोग[माह]-यममंत्र[2]चक्रं [पूर्वोक्तविधिना श्मशानकर्पटे लिखित्वा श्मशाने वा चतुष्पथे वा एकवृक्षे वल्मीके नदीतटे एकलिङ्गे][3] राजद्वारे वैरोचनवज्रोदकं चित्यङ्गारैः साध्यप्रतिकृतिं कृत्वा अष्टाङ्गुलप्रमाणं तस्य हृदय(ये) मन्त्रं लिखित्वा पञ्चस्थानेषु मूर्धादौ[4] कीलयेत् नरास्थिना। सर्वेषु सन्धिषु तीक्ष्णकण्टकैः पूरयेत्। तत्कपालद्वयमध्ये संस्थाप्य तेनैव सप्तवल्मीकेन यमरूपं हस्तमात्रं विकृताननं बृहज्जठरं द्विभुजमेकवक्त्रं खड्ग[पाशधरं] हस्तं नग्नं मुक्तशिखं कृत्वा तस्य हृदये तत्कपालद्वयं निक्षिप्य मध्याह्ने अर्धरात्रे वा श्मशाने चितिप्रदेशे निखनेत्। सूदूरमधोमुखेन दक्षिणशिरसं संनिधापयेत्। गृहमागत्य सुसमाहितेन महिषमुखयोगेन दशाक्षरं मन्त्रं साध्यनाम विदर्भ्य जपेत्। दिनत्रयेण म्रियते। उद्धृत्य प्रक्षालयेत्। मोक्षः।

अथातः स्तम्भनप्रयोगः कथ्यते। छछुन्दरीचर्मस्व(मा)दाय विषादिभिर्द्रव्यैर्दशाक्षरं मन्त्रं लिख्य तच्चर्मणि साध्यस्य पादपांशुमूत्रप्रदेशे मृत्तिकामवगृह्य तत्पूरयेत्। [पश्चा]त् पञ्चाक्षरसूत्रेण (खरमूत्रं) वैरोचनेन सह एकत्रालोड्य घटिकाया गर्भे पूरयेत्। तत्र मन्त्रं[5] प्रक्षिप्य चितिकेषु निधाप्य वामपादेनाक्रम्य यमयोगेन जपेद्दशाक्षरं मन्त्रम्। एकदिवसेन स्तम्भयति। [6]असाध्योऽयं प्रयोगः, अतिरुष्टेन मन्त्रिणा प्रयोगः कर्तव्यः। नो चेत् न सिद्ध्यति[7]।

अथ विद्वेषणप्रयोगो भवति। यममन्त्रं[8] प्राग्विधानेन लिख्य सप्तवल्मीकेन महिषाश्वौ क्रियते। तत् द्वयमन्योन्यमुपर्युपरि स्थापि(प्य) तयोर्हृदये मन्त्रं[9] निक्षिप्य

---

1. निधापयेत्- भो०।
2. मन्त्र- नास्ति भो०।
3. संस्कृतमातृकायामयमंशः त्रुटितोऽस्ति, गृहीतस्तु भोटानुसारी।
4. मूर्धादौ- नास्ति भो०।
5. यन्त्रं- भो०।
6. पश्चादनुग्रहः- इत्यधिकम्- भो०।
7. नो चेत् न सिद्ध्यति- नास्ति भो०।
8. ०यन्त्रं- भो०।
9. यन्त्रं- भो०।

निम्बवृक्षस्याधः स्थापयेत्। मन्त्रं च महिषाश्वरुधिरेण लेखितम्। अयं मन्त्रविशेषः सुसमाहितेन कर्तव्यं(व्यः)। दिनत्रयेण विद्वेषयति।

अथोच्चाटयितुकामो मन्त्री सप्तवल्मीकेन उष्णं (उष्ट्रां) कारयेत्। तस्य पृष्ठो य(यं)कारेण निष्पन्न[1]मर्द्धचन्द्राकारं वायुमण्डलं विचिन्त्य तदुपरि साध्यं चिन्तयेत्। तत्पृष्ठे यमरूपं गृहीतलगुडहस्तं विचिन्त्य [तत् लगुडेन ताडयन् दक्षिणाभि]मुखं नीयमानं [विचिन्तयेत्] चक्रम्। तस्यैव हृदयं पूर्वविधानेन साध्यनाम विदर्भ्य संलिख्य निक्षिपेत्। सप्ताहेनोच्चा(ट्यते) नात्र संशयः।

अथापरः प्रयोगो भवति। मातंगाङ्गं[2] कटुतैलेनादित्यदिने स्वभ्यङ्ग्य निम्बवृक्षमारोहयित्वा तत्रैव स्थाप्य तच्छरीरं तैलशुक्तिकया कृष्य तत्रैव स्थित्वा नीलं[3] गृह्णाति। तत्र तैलं गृहीत्वा महादेवस्य नील[4]ध्वजकर्पटमादाय तद्दग्धधूमेन[5] दद्यात्तत्कज्जलं तेन तैलेन सहैकीकृत्य यमुच्चाटयितुकामः तथो(स्यो)पानहौ स्वभ्यङ्गयेत्। हस्तं पादौ म्रक्षयेत्, तदभावे शिशिरस्नानीयं वा[6]। तत्क्षणा उ(दु)च्चाटयति।

अथापरोऽपि प्रयोगो भवति। चित्यङ्गारेण काकरुधिरेणास्थिलेखन्या भूर्जपत्रे लिखेत्[7]। वायुमण्डलमध्ये साध्यनाम विदर्भ्य वलिभुङ्ग(भुग्ग)ले बध्नीयात्। काकं गृहीत्वा महिषमुखयोगेन स्थित्वा दक्षिणाभिमुखो मुमुञ्चयेत्। तत्क्षणादेव काकवत्पर्यटति महीम्।

अथापरमुच्चाटनं भवति। कटुतैलेनाभ्यङ्गं कृत्वा निम्बवृक्षवलीभुङ्गा-(भुग्गा)वासमागृह्य तद्वासं चाग्नौ पितृवनकाष्ठेन दग्ध्वा तद् भस्म गृह्य यस्य शिरसि दीयते स उच्चाटयते।

---

1. परिणतम्- भो०।
2. 'अङ्ग' नास्ति- भो०।
3. नीलं- नास्ति- भो०।
4. नील - नास्ति- भो०।
5. तद्धूमेन-संस्कृतमातृकायां, गृहीतस्तु भोटानुसारी।
6. 'तदभावे.....स्नानीयं वा'- नास्ति- भो०।
7. श्मशानकर्पटे भूर्जपत्रे वा वायुमण्डले काकरुधिरेण काकपक्षलेखन्या लिखेत्- भो०।

अपरमपि विद्वेषणप्रयोगो भवति। काकोलूकपक्षयोर्ब्राह्मणचण्डाल्यो[श्च] केशा[न्] एकीकृत्य धत्तुरकाष्ठेनाग्निं प्रज्वाल्य निर्धूमाग्निं कृत्वा तद्भस्ममागृह्य दशाक्षरमन्त्रजप्तं स्त्रीपुरुषयोर्मध्ये भस्मं निक्षिपेत्। तत्क्षणादेव विद्वेषयति। [अथ][1] श्मशानकर्पटे विषादिभिर्द्रव्यैः साध्यनामान्तरितं कृत्वा स्मरणं[2] विदर्भ्य नकुलसर्पयोः केशकञ्चुकमागृह्य प्रक्षिप्य वर्तिः कर्तव्या, कृत्वा यस्य गृहे प्रज्वालयेत् तस्यान्योन्यं कलहं भवति।

अथ मारयितुकामो विण्मूत्रेण प्रतिकृतिं कृत्वा तदुपरि अहि(स्थि)चूर्णेन प्रलेपयेत्। तां छित्वा चित्यग्नौ नग्नो[3] मुक्तशिखो भूत्वा दक्षिणाभिमुखे महिषमुखयोगेन अर्धरात्रौ तं जुहुयात्, यस्य नाम स तत्क्षणादेव म्रियते। स्वयं वज्रभैरवभाषितोऽयं प्रयोगः।

अथोच्चाटयितुकामः। ध्वजकर्पटे षोडशकोष्ठचक्रं [दशाक्षरमन्त्रं][4] पूर्वोक्तद्रव्येण चित्यङ्गारेण सहाभिलिख्य यस्य नाम्ना विदर्भ्य[5] निम्बपत्रे स्थापयेत्[6] तमुच्चाटयति।

अथ स्तम्भयितुकामः यमचक्रं शिलापटे कर्पटे वा हरितालेन हरिद्रयाभिलिख्य यस्य नाम्ना स्थापयेत्, स स्तम्भितो भवति। यद्वा मंत्री वशीकर्तुकामः वल्मीकमृत्तिकया कुङ्कुमगोरोचनया हरितालेन हरिद्रया सह[7] साध्यप्रतिकृतिं कृत्वा नरो वा यदि वा नारी षोडशाङ्गुलप्रमाणं गोरोचनया अनामिकारक्तेन यन्त्रं भूर्जे यस्य (यमस्य) हृदये प्रक्षिप्य लिखेत्। रक्तपुष्पेनार्चयित्वा यस्य गृहे स्थापयित्वा त्रिकालं पश्चिमाभिमुखो भूत्वा दशाक्षरमन्त्रं जपेत्। सप्ताहाच्छक्रमपि वशमानयति किं पुनः क्षुद्रमानुषा[न्]।

---

1. 'अथ'- नास्ति संस्कृतमातृकायां, गृहीतस्तु भोटानुसारी।
2. སྲན་(དྲན་(?))པའི་བར་དུ། भो०।
3. 'नग्नो' नास्ति- भो०।
4. [ ], गृहीतस्तु भोटानुसारी।
5. विदर्भ्य- नास्ति- भो०।
6. निम्बवृक्षे ध्वजं स्थापयेत्- भो०।
7. हरितालेन हरिद्रया सह- नास्ति संस्कृतमातृकायां, गृहीतस्तु भोटानुसारी।

अथ वा आकर्षयितुकामः, तदा कपाले गोरोचनया अनामिकारक्तेन[1] यन्त्रमालिख्य खदिराग्नौ तापयेत्। यस्य नाम्ना जपेत्[2] स तत्क्षणादेव पवनवेगेनागच्छति।

उन्मत्तकं कर्तुकामो मन्त्री धूत्तुरफलमादाय महामांसेन सह घून(घुण)-चूर्णेन सन्मिश्रीकृत्वा यस्य खाने पाने दद्यात्, मन्त्रं जपेत् तत्क्षणादुन्मत्तको भवति। सप्ताहेन म्रियते।

अथापर[:] प्रयोगो भवति। यमारिमन्त्रं श्मशानकर्पटे विषादिभिर्द्रव्यैरा-लिख्य महाप्रदीपेन वैरोचनेन सह प्रतिकृतिं कृत्वा यस्य हृदये मन्त्रं निक्षिप्य पितृवनं गत्वा चित्यग्नौ तीक्ष्णशस्त्रेण छित्त्वा विकृतयोगेन स्थितो मन्त्री वैरोच[ने]न शरीरमभ्यङ्गय दक्षिणाभिमुखो जुहुयात्, सद्यो म्रियते।

अथवा विद्वेषणप्रयोगो भवति। काकोलूकयोरस्थि गृहीत्वा तयोरहि-(रयः)कण्टकेन दशाक्षरमन्त्रमालिख्य साध्यनाम्ना सह एकान्ते स्थित्वा जपेत्, यस्य नाम्ना स विद्धो भवति। अथ[3] यमचक्रं भूर्जपत्रे स्त्रीपुंसयो[र्नाम] लिखित्वा दर्दुरजठरे निक्षिप्य देहल्यधः स्थापयेत् यस्य नाम्ना तस्याङ्गं शस्त्रभिन्नं भवति।

अथ कन्यास्तम्भनप्रयोगो भवति। यमारिमन्त्रं श्मशानकर्पटे विषादिभिरा-लिख्य चित्यङ्गारेण प्रतिकृतिं कृत्वा वितस्तिप्रमाणं विकृतं(विकटं) कारयेत्। तस्य हृदये निक्षिप्य स्थापयेत् यन्त्रं वामपादेनावष्ट[भ्य] महिषमुखयोगेन शीघ्रममुकां कन्यां स्तम्भयेदिति। दशाक्षरमन्त्रं जपेत् स्तम्भयति।

एतानि कर्माणि न कस्यचित् कथितव्यानि। यदि करोति मंत्री मोहात्मा स पतति तीव्रनरके। रत्नत्रयापकारिणी(णः) कर्तव्या गुरुद्रोहिणः(गुरुकर्तव्य-द्रोहिणः) समयविधिकृत्य(समयविहीनाः) मन्त्रतन्त्रो (तन्त्र)हासिनः सत्त्व-द्रोहिणश्च ये, तेषामुपकारमादाय मन्त्री करुणार्द्रेण चेतसा मन्त्राणां प्रयोगं करोति।

---

1. गोरोचनया अनामिकारक्तेन- नास्ति संस्कृतमातृकायां, गृहीतस्तु भोटानुसारी।
2. 'जपेत्'- नास्ति संस्कृतमातृकायां, गृहीतस्तु भोटानुसारी।
3. 'अथ'- नास्ति संस्कृतमातृकायां, गृहीतस्तु भोटानुसारी।

तेषामनुग्रहाय च। अन्यथा महारौरवी स्यात्। समयभेदी स्यात्। अन्येषां कुरुते यदि। उक्तमन्यत्रापि[1]—

आचार्यनिन्दनपरा महायानप्रदूषकाः ।
मन्त्रतन्त्रप्रयोगज्ञं हास्यं कुर्वन्ति ये नराः ॥
मारणीयाः प्रयत्नेन अथवा स्थानचालनम् । इति।

अन्यथा करोति योगी यस्य कस्यचित् निर्घृणः। तदवस्थितं तत्कर्म तस्यैव प्रत्यङ्गिरा भवति। कस्मात्सत्त्वविहेठकत्वाद्योगिनः।

॥ इति मञ्जुश्र्याख्यश्रीमहा[वज्र]भैरवयोगतन्त्रे सर्वकर्मसिद्धिर्द्वितीयः कल्पः ॥

•

1. उक्तं मया अन्यतन्त्रे- भो०।

तृतीयः कल्पः

अथ मन्त्रधारणं(त्रोद्धारणं) प्रवक्ष्यामि यथावदनुपूर्वशः। शुचिप्रदेशे स्थित्वा मंत्री मन्त्रमुद्धारयेत्।

षष्ठस्य यः[1] प्रथमः पञ्चमस्यापि पञ्चमम् ।
षष्ठस्य द्वितीयं द्वितीयस्वरयोजितम् ॥
द्वितीयस्य तृतीयं पुनर्द्वितीयस्वरयोजितम् ।
सप्तमस्य तृतीयं च चतुर्थस्य तृतीयम् ॥
त्रयोदशस्वरयोजितं पञ्चमस्यापि पञ्चमम् ।
एकादशस्वरयोजितं षष्ठस्य प्रथमद्विगुणितम् ॥[2]
पञ्चमस्यापि पञ्चमं एकादशस्वरमाक्रान्तम् ।
चतुर्थस्य तृतीयं त्रयोदशस्वर[3]माक्रान्तम् ॥
षष्ठस्य द्वितीयकं पञ्चमस्वरयोजितम् ।
तृतीयस्य पञ्चमं वायुबीजं ततो दद्यात् ॥
त्रयोदशस्वरयोजितं चतुर्थस्य तृतीयम् ।
वायुबीजं ततः परं[4] षष्ठस्य प्रथमं चतुर्थस्य तृतीयम् ॥
वायुबीजं ततः पुनः त्रयोदशस्वरयोजितम्[5] ।
चतुर्थस्य पञ्चमं तृतीयस्वरयोजितम् ॥
अग्निबीज़ं ततो दद्याद् वायुबीजं तथैव च ।
वर्णान्तं ततो[6] दद्याद् एकादशस्वरयोजितम् ॥
षष्ठस्य प्रथमं वायुबीजं ततो भवेत् ।
वर्णान्तं ततो दद्याद् एकादशस्वरयोजितम् ।

---

1. यथा षष्ठस्य- भो०।
2. इतः परं भो०- "वायुबीजं ततो दद्यात्"।
3. त्रयोदशमेन- भो०।
4. ततो दद्यात्- भो०।
5. त्रयोदशस्वरयोजितम्- नास्ति संस्कृतमातृकायां, गृहीतस्तु भोटानुसारी।
6. वर्णां ततो- संस्कृतमातृकायां, गृहीतस्तु भोटानुसारी।

वायुबीजं ततो दद्यात् ॥
द्वितीयस्य प्रथमं द्विगुणितं तच्च कारयेत् ।
चतुर्थस्य पञ्चमं तृतीयस्वरयोजितम् ॥
अग्निबीजं ततो दद्याद्[1] द्वितीयस्वरयोजितम्[2] ।
पञ्चमस्यापि पञ्चमं वायुबीजं ततो दद्यात् ॥
आद्यं वैरोचनं दद्यात् परमेश्वरयोजितम् ।
पञ्चमस्य द्वितीयं तृतीयस्य प्रथमं द्विरुक्तं कारयेद्बुधः॥

एतन्मञ्जुश्र्याख्यमहावज्रभैरवतन्त्रे[3] महिषमुखस्य मूलमन्त्रम्। सर्वकर्मकरलक्षजाप्ये(पे)न सर्वकर्माणि करोति[4], अयं मन्त्रराज भूतो न भविष्यति।

सप्तमस्य चतुर्थं च चतुर्थस्वरयोजितम् ।
अग्निबीजं ततो दद्यात् षोडशान्तं ततो विभुः ॥
सप्तमस्य द्वितीयं चतुर्थस्वरयोजितम् ।
तृतीयस्य प्रथमं अग्निरूप[5]मधो निवेशयेत् ॥
षोडशान्तं ततो विभुः षष्ठस्य चतुर्थं तृतीयस्वरयोजितम्।
प्रथमस्य प्रथमं सप्तमस्वरयोजितम्[6] ।
चतुर्थस्य प्रथमं द्वितीयस्वरयोजितम् ॥
चतुर्थस्यापि पञ्चमं द्विगुणं[7] कारयेद्बुधः ।
आद्यं वैरोचनं दद्यात् यवर्गस्याष्टमं बीजम् ॥
षष्ठस्वरेण योजितं बिन्दुमस्तकभूषितम् ।
पञ्चमस्य द्वितीयं तृतीयस्य प्रथमम् ॥

---

1. दद्यात्- नास्ति भो०।
2. द्वितीयस्वरयोजितम्- नास्ति भो०।
3. महाभैरवतन्त्रचक्रे- भो०।
4. 'सर्वकर्माणि करोति' नास्ति- भो०।
5. अग्निबीजम्- भो०।
6. इतः परं- 'अग्निबीजं ततो दद्यात्'- इत्यधिकम् भो०।
7. द्विरुक्तम्- भो०।

अयं मन्त्रराजो महिषमुखयोगस्य सर्वकर्मकरकर्ममन्त्रः प्रख्यातः। त्रिलक्षजापेन सर्वकर्माणि करोति।

षष्ठस्य प्रथमं पञ्चमस्यापि पञ्चमम् ।
द्वितीयस्वरयोजितम्[1] चतुर्थस्यापि प्रथमम् ॥
तस्यापि पञ्चमांत्रिकं[2] मस्तके न्यसेत् प्रथमस्य प्रथमम्।
आद्यं वैरोचनं दद्यात् यवर्गास्याष्टमं बीजम् ॥
षष्ठस्वरेण योजितम् बिन्दुमस्तकभूषितम्[3] ।
पञ्चमस्य द्वितीयकं तृतीयस्य प्रथमम् ॥[4]

अयं महिषमुखस्य हृदयमन्त्र[:]प्रकीर्तितः। अक्षर[5]लक्षजापेन यानि कानिचित् कार्याणि त्रैधातुकस्थितानि करोति सुसमाहितो मन्त्रोद्धारण-विधिनियुक्तेः।

॥ इति मञ्जुश्र्याख्यश्रीमहावज्रभैरवतन्त्रे[6]
मन्त्रोद्धारणकल्पस्तृतीयः ॥

•

---

1. ०भेदितम्- संस्कृतमातृकायाम्।
2. 'पञ्चमांत्रिकम्' नास्ति- भो०।
3. 'यवर्ग........भूषितम्' इत्यस्य स्थाने संस्कृतमातृकायां 'स्मरणं तथान्तके शून्यादेव समाक्रान्तम्।'
4. मन्त्रोद्धारानुसारेण निष्पन्नः मन्त्रः—
   मूलमन्त्रः - ॐ य म रा जा स दो मे य य मे दो रु ण यो द य।
   य द यो नि र य क्षे य य क्षे य च्च नि रा म य ॥ फट् फट्।
   कर्ममन्त्रः - ॐ ह्रीः ष्ट्रीः विकृतानन हूँ फट्।
   हृदयमन्त्रः - ॐ यमान्तक हूँ फट्।
5. एकैकाक्षर- भो०।
6. भैरवयोगतन्त्रे- भो०।

ABSTRACTS OF ARTICLES

Stotras *1-4*

In the present issue, two stotras have been reproduced; the first, the Yamāntakastotra from 'Yamārisaṅkṣiptapūjā', an unpublished manuscript (IASWR, MBB-II-52) and the other, the *Tathāgatasaṁstava*, from the 23rd parichheda of the *Lalitavistara.* In these stotras, the Tathāgata is praised by the Śuklapākṣika Māraputras and Pavanirmitavaśavartī Devaputras, respectively.

Introduction of Rare Texts *5-30*

The manuscripts described in this issue belong to H. H. the 17th Karmapa. The microfilm of these manuscripts are preserved in the Śāntarakṣita Library of the CIHTS, Sarnath. The manuscripts are—

(1) Kāraṇḍavyūha, (2) Grahamātṛkā nāma Dhāraṇī,
(3) Pañcarakṣāsūtra and (4) Buddhakapālatantra.

लुप्त बौद्ध संस्कृत ग्रन्थों के धरोहर का पुनरुद्धार : संस्कृत अध्ययन का नया आयाम *31-62*

आधुनिक एवं पाश्चात्य पद्धति से संस्कृत के अध्ययन की 200 वर्षों की शानदार परम्परा है। इस अवधि में वेदों से लेकर 18वीं शताब्दी तक के मुख्य संस्कृत ग्रन्थ प्रकाशित हुए हैं। अनेक प्रमुख ग्रन्थों का भारतीय एवं अन्य विदेशी भाषाओं में अनुवाद भी हुआ है। अनेक विषयों से सम्बद्ध लघुग्रन्थ एवं शोध लेख भी प्रकाशित हुए हैं। सम्प्रति भी भारतीय लिपियों में लिखी गयीं अनेक संस्कृत पाण्डुलिपियाँ उपलब्ध हैं। अत: यह आवश्यक है कि नयीं सामग्रियों की खोज की जाए और उन ग्रन्थों का वैज्ञानिक विधि से सम्पादन किया जाए।

अप्रकाशित संस्कृत ग्रन्थों में महायानी बौद्ध संस्कृत ग्रन्थों की विशाल सम्पदा है। यद्यपि इनमें से अनेक ग्रन्थ प्रकाशित भी हो चुके हैं, तथापि अभी भी विभिन्न लिपियों यथा नेवारी, प्राचीन बंगला, मैथिली, रञ्जना आदि में सैकड़ों पाण्डुलिपियाँ उपलब्ध हैं। उपलब्ध नयी सामग्रियों और चीनी तथा भोट अनुवादों के आधार पर प्रकाशित ग्रन्थों के पुन: संस्करण तथा संशोधन की आवश्यकता है। तिब्बत में आज भी सैकड़ों बौद्ध संस्कृत ग्रन्थों की पाण्डुलिपियाँ सुरक्षित हैं। राहुल सांकृत्यायन, जी० टुची आदि विद्वानों ने संस्कृत ग्रन्थों की इस निधि को छायाचित्रादि के माध्यमों से तिब्बत से बाहर लाने का प्रशंसनीय कार्य किया है। तिब्बत के महाविहारों में संरक्षित संस्कृत ग्रन्थ धीरे-धीरे उपलब्ध हो रहे हैं। इधर के कुछ वर्षों में पाश्चात्य विद्वानों ने चीनी सरकार के सहयोग से कुछ महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशित किए हैं। आज भी तिब्बती अनुवाद में लगभग 4566 ग्रन्थ उपलब्ध हैं, जिनमें मात्र एक हज़ार के आस-पास मूल संस्कृत में उपलब्ध हैं।

संस्कृत ग्रन्थों का भोटानुवाद अत्यन्त शास्त्रीय, समीचीन, तथा प्रौढ़ है; जिससे इन ग्रन्थों का तिब्बती से पुनः संस्कृत में पुनरुद्धार करना सम्भव है। तिब्बती भाषा में उपलब्ध इन संस्कृत ग्रन्थों को पुनः संस्कृत में अनुवाद कर वैज्ञानिक विधि से सम्पादित कर विश्व के विद्वानों के समक्ष प्रस्तुत होना चाहिए। दुर्भाग्य से इस क्षेत्र में बहुत कम विद्वान् संलग्न हैं। संस्कृत से तिब्बती तथा तिब्बती से संस्कृत पुनरुद्धार एवं अनुवाद की पद्धति का अभी परिष्कार होना है। इस लेख में संस्कृत अध्ययन की इस नयी विधा तथा महायानी बौद्ध संस्कृत ग्रन्थों के समीक्षात्मक वैज्ञानिक सम्पादन तथा संस्करण के विषय पर चर्चा की गई है।

विपस्सना ध्यान का तत्त्वज्ञान : अन्तर्दृष्टिपूर्ण ध्यान के युक्तिमूलक आधार की समालोचना *63-100*

आधुनिक विचिकित्सात्मक पाण्डित्य ने अब तक विपस्सना के दार्शनिक अभिप्राय की उपेक्षा की है। विपस्सना केवल रहस्यवादी धार्मिक साधना का अन्यतम रूप है और इसलिये उसका कोई विद्योचित मूल्य नहीं है, ऐसा समझकर विद्याजगत् प्रायः, जान-बूझकर विपस्सना से बच के निकल जाता है। तथापि प्रस्तुत निबन्ध में मेरा यह दावा है कि विपस्सना का दार्शनिक तथा दृश्यप्रपञ्चशास्त्रीय ठोस आधार है। विपस्सना की गहरी दार्शनिक बुनियाद है, इस मेरे दावे के साहाय्यभूत विपस्सना के सिद्धान्त जिनमें पाये जाते हैं, ऐसे मार्गों को दिखलाकर विपस्सना का निर्गूढीकरण करना इस निबन्ध का उद्देश्य है। यह निबन्ध, इसमें प्रस्तुत किये युक्तियों के सामर्थ्य तथा दुर्बलताओं की समीक्षा करने के लिये हर एक संशयवादी तथा श्रद्धावादी को आमन्त्रित करता है। इस निबन्ध में प्रस्तुत की गयी युक्तियाँ उत्तरोत्तर प्रकट होती जाती हैं, जैसी-जैसी वह युक्तियाँ विपस्सना की कुछ बीजभूत संकल्पनाओं का चित्रीकरण और उनकी चर्चा प्रस्तुत करती जाती हैं।

'पञ्ञा' विषयक ज्ञानमीमांसात्मक युक्तियों से प्रारम्भ कर, यह निबन्ध अपने दावे का समर्थन करता है, जिसमें निम्नलिखित विधि से गवेषणा की गयी है—वेदना के विषय में दृश्यप्रपञ्चशास्त्रीय युक्तिवाद, 'तण्हा' के विषय में मनोवैज्ञानिक युक्तिवाद, 'तण्हा' से मुक्ति के विषय में मोक्षमार्गीय युक्तिवाद, 'सम्पजञ्ञ' विषयक ज्ञानमीमांसात्मक युक्तिवाद और 'सतिपट्ठान' विषयक विधिशास्त्रीय युक्तिवाद। अन्त में, इस निबन्ध में दैनन्दिन जीवन में विपस्सना के उपयोग का महत्त्व प्रदर्शित करने वालीं कुछ व्यावहारिक टिप्पणियाँ भी प्रस्तुत की गयी हैं।

Review of the Words of Tathāgata Vairocana as Found in the Guhyasamāja Tantra *101-106*

In the second Paṭala of the Guhyasamāja Tantra, there are found six types of discourses instructing the Paramārtha Bodhicitta, by the six Tathāgatas, namely, Vajradhara, the Lord of all Tantras and so on. Of those, the meaning of the discourse by the second Tathāgata, Vairocana, has been

explained by the Vyākhyātantras, such as the Sandhivyākaraṇa etc. In a similar way, it has been elucidated in the *Vairocanābhisambodhitantra* belonging to the class of Caryātantras taught by Tathāgata Vairocana.

There are available four independent commentaries on this discourse: the prose and the metrical versions of the *Bodhicittavivaraṇa* of Nāgārjuna, the Bodhicittabhāvanā of Kamalaśīla, and the Yogabhāvanāmārga of Jñānagarbha. The commentary on the meaning of the Root Tantra as found in the first three texts is based more on the Vairocanābhisambodhitantra, for these texts have frequently borrowed from the said Tantra.

The discourse is of immense importance, for, through this very discourse is given the explanation of the way of the Yuganaddha, at the time of the fourth initiation of the Guhyasamāja. The verse in question is also cited in the Pañcakrama in the context of the initiation of the Paramārtha Bodhicitta. This passage can be cited in a prose as well as in a metrical form in Sanskrit and Tibetan, for both the passages include logical reasoning and examples. This is one of the special characteristics of this passage, which can be explained according to the Sūtra and also the Tantra. It is therefore applicable to both. There are a number of commentaries, composed accordingly, available in the Sūtra and the Tantra works. The present paper deals in depth with all the difficult points related to the passage.

Source Material of Rare Texts *107-128*

Under this title, the information of 94 important manuscripts has been given in the 42nd issue of *Dhīḥ*. Here there is information of 71 more manuscripts.

Various Aspects of Mudrās in Buddhist Tantras *129-138*

The nature of Mudrā has elaborately been described in various ways in Indian Tantrism. The non-Buddhist texts such as the Kulārṇava Tantra, the commentary on the Śāradātilaka etc. explain the word *mudrā*. In the Buddhist tradition, the works such as the Sāgaramatiparipṛcchā, the Maitreyaparipṛcchā, the Mañjuśrīmūlakalpa, the Vairocanābhisambodhitantra etc. explain various meanings and aspects of Mudrā. There are four types of Mudrā: Karmamudrā, Dharmamudrā, Jñānamudrā and Mahāmudrā. The profane and the transcendental nature of Mudrā are also

described. In the Buddhist Tantras, the usage of the word *mudrā* is found in four ways: 1. Adornment, 2. Transcendental, 3. hand-gestures and 4. Samayamudrā. The present paper discusses various aspects of Mudrā.

The tradition of the study and the practice on the basis of the early translations of the Buddhist Sūtras and Tantras is called Nyingma, "the Old Tradition". This tradition is the contribution of Śāntarakṣita, Padmasambhava, Vimalamitra, Kamalaśīla and others. The present paper introduces the basic doctrines of Nyingma tradition, its views, ritual and meditation; and in that context, deals with the three outer vehicles and the three outer Tantras that form part of the nine vehicles mentioned in that tradition. The paper discusses the development of the earlier and the latter Buddhism in Tibet, the authenticity of the Nyingma tradition, the new traditions developed in the period of the rule of the latter Buddhism and the prominence of the mind.

This article is a Hindi translation of "The Varieties of the Title of Tantra", the second topic of the section on "The Dissemination of Tantra" from Bu-ston's "The Key Opening the Door of the Treasures of Jewels". The articles introduces the categories of Tantra, the compilation of Tantra, Tantra Āgama and the extent of Tantra, as well as their sub-categories.

The Sanskrit text of the Vajrabhairavamahāyogatantra has never been published so for. An incomplete manuscript of this text has been obtained from the National Archives, Kathmandu, Nepal. There are in all seven Paṭalas. The text of the first three Paṭalas is completely available in the said manuscript; while the text of the remaining Paṭalas is incomplete. It appears that the manuscript itself, from which the present one was copied, was incomplete. The Sanskrit text edited with help of the Tibetan is being reproduced here for the benefit of researchers.

●

རྩོམ་གྱི་ངོ་སྤྲོད་མདོར་བསྡུས།

བསྟོད་པ་ཁག་གསུམ། ༡ - ༨

དུས་དེབ་འདོན་ཐེངས་འདིའི་ནང་འཁོད་པའི་བསྟོད་པ་ཁག་གསུམ་ལས། གཤིན་རྗེ་མཐར་བྱེད་ཀྱི་བསྟོད་པ་འདི་ནི་ལེགས་སྦྱར་གྱི་རྩ་བའི་མ་དཔེའི་ནང་(IASWR, MBB-II-52)ཡོད་པའི་གཤིན་རྗེ་གཤེད་ཀྱི་མཆོད་པ་བསྡུས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ལས་བླངས་པ་ཞིག་ཡིན། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་བསྟོད་པ་ཞེས་པའི་བསྟོད་པ་ཁག་གཉིས་ནི་མདོ་རྒྱ་ཆེར་རོལ་པའི་ལེའུ་ཉེར་གསུམ་པ་ལས་བླངས་ཤིང་། དེའི་ནང་དཀར་ཕྱོགས་ཀྱི་བདུད་ཀྱི་བུ་རྣམས་དང་། གཞན་འཕྲུལ་དབང་བྱེད་ཀྱི་ལྷའི་བུ་རྣམས་ཀྱིས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ལ་མངོན་པར་བསྟོད་པའི་སྐོར་བཅས་ཡིན།

ཆོས་དཀོན་པའི་དཔེ་དེབ་ཁག་གི་ངོ་སྤྲོད། ༩ - ༣༠

འདིར་ངོ་སྤྲོད་ཞུས་པའི་ཕྱག་དཔེ་རྣམས་ཀྱི་རྩ་བའི་མ་དཔེ་ཁག་ཀ་རྒྱལ་བ་ཀཱ་ཤ་པ་སྐུ་ཕྲེང་བཅུ་བདུན་པའི་ཕྱག་ཏུ་སོན་པ་ཞིག་རེད་འདུག གཞུང་འདི་དག་གི་ཅིན་ཤོག་འདྲ་བཤུས་རྣམས་ད་ལྟ་བོད་ཀྱི་ཆོས་མཛོད་ཁང་གི་ཁ་གཅིག་ལག་སློབ་གཉེར་ཁང་གི་ཞི་འཚོ་དཔེ་མཛོད་ཁང་དུ་ཡོད། གོང་སྨོས་ཀྱི་གཞུང་དེ་དག་ནི། འཕགས་པ་ཟླ་མ་ཏོག་བཀོད་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ། འཕགས་མ་གཟའ་རྣམས་ཀྱི་ཡུམ་ཞེས་བྱ་བའི་གཟུངས། སྦྱང་མ་ལྔའི་མདོ་ལྔ་དང་། དཔལ་སངས་རྒྱས་ཐོད་པ་ཞེས་བྱ་བ་རྣལ་འབྱོར་མའི་རྒྱུད་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་བཅས་སོ།།

ལེགས་སྦྱར་ཐོག་བཞུགས་ནང་པའི་གསུང་རབ་ཉམས་པ་བསྐྱར་གསོ་དང་། ལེཊ་སྦྱར་རིག་པར་ཞིབ་འཇུག་བྱ་ཚུལ་གྱི་ལངས་ཕྱོཊ་གསར་པ། ༣༡ - ༦༢

དེང་རབས་ཅན་གྱི་ནུབ་ཕྱོགས་པའི་ཐབས་ལམ་བརྒྱུད་ལེགས་སྦྱར་རིག་པའི་སློལ་རྒྱུན་ལ་ཞིབ་དཔྱོད་བྱེད་འགོ་འཛུགས་ནས་ལོ་ངོ་ཉིས་བརྒྱ་ཙམ་འགྲོ་གི་ཡོད། དུས་ཡུན་འདིའི་རིང་རིག་བྱེད་ནས་བཟུང་ཕྱི་ལོའི་བརྒྱ་ཕྲག་བཅོ་བརྒྱད་བར་གྱི་ལེགས་སྦྱར་གྱི་གཞུང་ཕ་ཅང་མང་པོ་དཔར་བསྐྲུན་ཞུས་ཤིང་། གལ་ཆེའི་གཞུང་མང་པོ་ཞིག་རྒྱ་གར་དང་ཕྱི་རྒྱལ་ཡུལ་གྲུ་གཞན་གྱི་སྐད་རིགས་འདྲ་མིན་ནང་བསྒྱུར་པ་དང་། བརྗོད་གཞི་མང་དག་དང་འབྲེལ་བའི་ཉམས་ཞིབ་ཀྱི་ཡིག་ཆ་དང་རྩོམ་ཤོག་ཀྱང་དུ་མ་དཔར་དུ་

བསྒྲུན་ཟིན། ད་དུང་རྒྱ་གར་གྱི་གནའ་བོའི་ཡིག་རིགས་འདྲ་མིན་ནང་ཡོད་པའི་ལེགས་སྦྱར་གྱི་རྩ་བའི་མ་དཔེའི་གཞུང་ལྷག་མ་མང་པོ་ཞིག་རྒྱ་གར་དང་ཕྱི་རྒྱལ་གྱི་དཔེ་མཛོད་ཁང་དང་སྒེར་གཉེར་གྱི་ཁོངས་སུ་བཞུགས། དེར་བརྟེན་གཞུང་ལྷག་མ་དེ་དག་སློབ་གཉེར་གྱི་གཞིར་བླང་རྒྱུ་དང་རིམ་པས་ཞིབ་བསྡུར་བགྱིས་ཏེ་དཔར་སྐྲུན་གསར་པ་འགྲེམས་སྤེལ་བྱ་རྒྱུ་གལ་ཆེ་བར་མངོན། དེ་ལྟར་དཔར་སྐྲུན་འགྲེམས་སྤེལ་ཞུ་རྒྱུའི་ཁོངས་སུ་ལེགས་སྦྱར་སྐད་ཐོག་བཞུགས་པའི་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་གཞུང་ལུགས་བརྒྱ་ཕྲག་དུ་མ་ཡོད་ཅིང་། དེ་དག་ལས་མང་པོ་ཞིག་གནའ་བོའི་ཡིག་རིགས་དཔེར་ན། ནེ་ཝཱ་རི་དང་། བནྡ་ལུ་དང་། མེ་ཐི་ལི་དང་ལེཉྩ་སོགས་ཀྱི་ནང་བཞུགས་ཡོད། མ་ཟད་ད་བར་དཔར་བསྐྲུན་ཟིན་པ་རྣམས་ཀྱང་གསར་དུ་རྙེད་སོན་བྱུང་བའི་མ་དཔེ་ཡིག་རྙིང་རྣམས་དང་། རྒྱ་བོད་ཀྱི་སྐད་ཐོག་བཞུགས་པའི་འགྱུར་མི་འདྲ་བ་དག་ལ་གཞི་བཅོལ་ཏེ་བསྐྱར་ཞིབ་བྱེད་དགོས་པ་ཡང་མཐོང་།

ལེགས་སྦྱར་སྐད་ཐོག་ཡོད་པའི་ནང་པའི་གཞུང་གི་རྩ་བའི་མ་དཔེ་བརྒྱ་ཕྲག་མང་པོ་བོད་ལྗོངས་ཁུལ་དུ་བདག་གཅེས་ཉར་སྐྱོང་བྱས་ཡོད་ཅིང་། མཁས་པ་ར་ཧུལ་སཾཀྲི་ཏྱཱ་ཡན་དང་ཋི་ཋུ་ཅི་སོགས་ཀྱིས་ལེགས་སྦྱར་གྱི་གཞུང་དེ་དག་ལས་མང་དག་ཅིག་སྐུ་ངལ་ཆེན་པོས་བོད་ནས་ཕྱིར་བསྣམས་ཡོད། བོད་ཀྱི་དགོན་སྡེ་ཁག་གི་ནང་བཞུགས་པའི་ལེགས་སྦྱར་གྱི་གཞུང་ལུགས་དེའི་ཁྲོད་ནས་མང་པོ་ཞིག་རིམ་པས་ཀུན་གྱི་སྤྱོད་ཡུལ་དུ་འགྱུར་བཞིན་ཡོད་པ་ནི། ཉེ་བའི་ལོ་འགའི་ནང་ནུབ་ཕྱོགས་པའི་མཁས་པས་རྒྱ་ནག་གཞུང་དང་མཉམ་སྦྲེལ་གྱིས་གལ་ཆེ་བའི་ནང་པའི་གཞུང་ལུགས་མང་པོ་ཞིག་དཔར་བསྐྲུན་ཞུས་ཐུབ་པ་བྱུང་ཡོད། ལེགས་སྦྱར་གྱི་སྐད་ཐོག་ཡོད་པའི་ནང་པའི་གཞུང་བོད་སྐད་དུ་འགྱུར་བ་པོད་གྲངས་བསྡོམས་བཞི་སྟོང་ལྔ་བརྒྱ་རེ་དྲུག་ཙམ་ཡོད་པ་དེ་དག་ལས་ཆིག་སྟོང་ཙམ་ད་བར་དཔར་བསྐྲུན་ཞུས་ཟིན། དེའི་འགྲོས་རྣམས་ད་ལྟའང་བོད་སྐད་ཁོ་ནའི་ཐོག་བཞུགས་ཡོད། ལེགས་སྦྱར་གྱི་གཞུང་བོད་འགྱུར་ཞུས་པ་རྣམས་ནི་ཚིག་འགྲོར་ཞིང་། འགྱུར་དག་པ་དང་། ཞིབ་ནན་ཆེ་བར་བརྟེན། སླར་ཡང་བོད་འགྱུར་ནས་ལེགས་སྦྱར་སྐད་ཐོག་བསྐྱར་གསོ་བྱེད་རྒྱུ་དེ་ཙམ་དཀའ་བ་མིན་པས་དེང་རབས་ཀྱི་རིག་གསར་གྱི་ཐབས་ལམ་གཞིར་བཟུང་ལེགས་སྦྱར་སྐད་ཐོག་བསྐྱར་གསོ་བྱས་ཏེ་འཛམ་གླིང་མཁས་པའི་ཁྲོད་དུ་མངོན་པར་གསལ་ཐུབ་པ་བྱེད་ནས་ཤིང་བྱེད་འོས་པའང་ཡིན། འོན་ཀྱང་སྟབས་མ་ལེགས་པ་ཞིག་ལ་མཁས་པ་ཚོའི་ཁོངས་ནས་ཕྱོགས་འདིར་དེ་ཙམ་གྱི་ཞབས་འདེགས་བསྒྲུབ་པ་དང་ཤུགས་རྐྱེན་ཐེབས་པ་བྱུང་མེད་པ་ལ་གཞིགས་ན་འདི་ལ་སླན་པའི་བསྐྱར་གསོའི་ལས་རིམ་དང་། ཐབས་ལམ་གསར་པ་ཞིག་འཚོལ་ཞིབ་གཏན་འབེབས་བྱེད་པའི་དུས་ལ་བབས་འདུག་ན། རྩོམ་ཤོག་འདིར་ལེགས་སྦྱར་གྱི་རིག་པ་དང་འབྲེལ་

བའི་ལས་རིམ་གསར་པ་འདིའི་སྐོར་གླེང་སློང་གྲོས་བསྡུར་བྱེད་པ་དང་སྦྲགས། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལེགས་སྦྱར་གྱི་གཞུང་ལ་ཞུ་སྒྲིག་བྱེད་ཚུལ་དང་འབྲེལ་བའི་དཀའ་རྙོག་གི་སྐོར་ལ་གསལ་བཤད་བྱས་ཡོད།

ལྷག་མཐོང་སྒོམ་རྒྱུའི་ལྷ་བ་ལ་རིགས་པའི་རྒྱབ་རྟེན་གྱི་དཔྱད་པ། ༩༣ - ༡༠༠

དོགས་པ་ཚ་བའི་དེང་དུས་ཀྱི་མཁས་པ་ཚོས་ལྷག་མཐོང་གི་ལྷ་བའི་གལ་གནད་དེ་རིང་དུ་དོར་ནས། དེ་གསང་བའི་ཆོས་ལུགས་ཀྱི་སྒོམ་ཚུལ་ཙམ་དང་། ཤེས་ཡོན་གྱི་རིན་ཐང་དང་བྲལ་བའི་ལྷ་སྒོམ་ཞིག་ཏུ་ངོས་འཛིན་ཅིང་། ཤེས་ཡོན་ཅན་གྱི་དཀྱིལ་འཁོར་ལ་གནས་པ་ཚོས་ཀྱང་ཕལ་ཆེར་ཤེས་བཞིན་དུ་ལྷག་མཐོང་གི་ལྷ་སྒོམ་དེ་ཕྱོགས་གཞན་ཞིག་གི་སྒོ་ནས་འགྲེལ་བརྗོད་བྱེད་ཀྱི་ཡོད། དེ་སོང་ཙང་ཆེད་རྩོམ་འདིའི་ནང་ལྷག་མཐོང་སྒོམ་པའི་རིག་པ་ལ་ལྷ་གྲུབ་དང་རྒྱབ་བརྟེན་གྱི་དངོས་པོ་སྲ་བརྟན་ཞིག་བཀོད་ཡོད། ཆེད་རྩོམ་འདིའི་དམིགས་ཡུལ་ནི་ལྷག་མཐོང་སྒོམ་པའི་ལྷ་གྲུབ་རྣམས་བཀོད་པའི་ཐོག་ནས་ལྷག་མཐོང་སྒོམ་པའི་རིག་པར་དགོངས་ཚུལ་ནོར་བ་རྣམས་སེལ་ནས། དེ་ལྷ་བུའི་རིག་པ་དེར་ལྷ་བའི་གཞི་རྟེན་ཟབ་པོ་ཡོད་པ་བཀོད་ཡོད། ཁྲིས་རྩོམ་འདིའི་ནང་བཀོད་པའི་འདོད་ཚུལ་རྣམས་ཐེ་ཚོམ་ཅན་དང་དད་མོས་ཅན་ཀུན་གྱི་ཆེད་དུ་ཡིན་པས། འདི་ལ་དགེ་སློན་གྱི་དགོངས་འཆར་གནང་ཚེ་དགའ་བསུ་ཞུ་རྒྱུ་ཡིན། འདིར་རིམ་པས་འདོད་པ་ཁ་གསལ་བཀོད་པ་རྣམས་ལྷག་མཐོང་གི་ལྷ་བའི་གནད་འགག་འི་སྐོར་ལ་གསལ་བཤད་དང་བགྲོ་གླེང་བྱས་པ་ལྷ་བུ་ཡིན། ཆེད་རྩོམ་འདིའི་ནང་ཐོག་མར་ཤེས་རབ་ཡུལ་ལ་འཇུག་ཚུལ་ནས་བརྩམས་ཏེ་ཡུལ་སྤྱོད་ཚོར་གྱི་རྣམ་གཞག་ལ་དཔྱད་པ་དང་། སྲིད་པ་དང་འབྲེལ་བའི་ཤེས་པའི་རྣམ་གཞག། ཉམས་ལེན་གྱི་སྒོ་ནས་སྲིད་པ་སྤོང་ཚུལ་གྱི་རིགས་པ། ཡང་དག་པའི་ཤེས་རབ་ཡུལ་ལ་འཇུག་ཚུལ་གྱི་རིགས་པ་དང་། དྲན་པ་ཉེ་བར་བཞག་པ་ཇི་ལྟར་སྒྲུབ་པའི་རིགས་པ་རྣམས་བཀོད་དེ་རང་གི་དམ་བཅའ་བཟུང་ཡོད། མཐར་ལྷག་མཐོང་གི་གལ་གནད་དང་། རྒྱུན་དུ་ཉམས་ལེན་ཇི་ལྟར་བྱ་དགོས་ཚུལ་བཅས་ཀྱི་སྐོར་བསྟན།

གསང་འདུས་རྩ་རྒྱུད་ལེའུ་གཉིས་པར་གསལ་བའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་

རྣམ་སྣང་གི་གསུང་ལ་དཔྱད་པ། ༡༠༡ - ༡༠༩

རྒྱུད་རྒྱལ་གསང་བ་འདུས་པའི་རྩ་རྒྱུད་ལེའུ་གཉིས་པར་རྒྱུད་ཐམས་ཅད་ཀྱི་བདག་པོ་སྟོན་པ་རྡོ་རྗེ་འཆང་སོགས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་དྲུག་གིས་གསུངས་པའི་དོན་དམ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་སྟོན་པའི་གཞུང་ཚན་དྲུག་ཡོད་པ་ལས། གཉིས་པ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམ་པར་སྣང་མཛད་ཆེན་པོས་གསུངས་

པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་སྟོན་པའི་གཞུང་། དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་བྲལ་བ། །ཞེས་སོགས་ཀྱི་རྩ་རྒྱུད་ཀྱི་ཚིག་འདི་དག་གི་དོན་བཤད་རྒྱུད་དགོངས་པ་ལུང་སྟོན་སོགས་སུ་བསྟན་པར་མཛད་ཡོད་པ་མ་ཟད། རྒྱུད་སྡེ་འོག་མ་སྤྱོད་རྒྱུད་རྣམ་སྣང་མངོན་བྱང་དུ་ཡང་སྐབས་གཞན་དུ་རྩ་རྒྱུད་ཀྱི་དོན་བཤད་རྒྱུད་ཀྱིས་བཀྲལ་བ་ལྟར་དུ་འགྲེལ་བར་མཛད་ཡོད།

རྩ་རྒྱུད་ཀྱི་ཚིག་དེ་ལ་སློབ་དཔོན་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱིས་མཛད་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་འགྲེལ་བཅད་ལྷུག་གཉིས་དང་། དེ་བཞིན་སློབ་དཔོན་ཀ་མལ་ཤཱི་ལ་དང་། སློབ་དཔོན་ཡེ་ཤེས་སྙིང་པོ་བཅས་ཀྱིས་མཛད་པའི་འགྲེལ་པ་རང་མཚན་པ་བཞི་ཡོད། དེ་དག་ལས་སྔ་མ་གསུམ་ནི་རྩ་རྒྱུད་དེའི་དོན་སྤྱོད་རྒྱུད་རྣམ་སྣང་མངོན་བྱང་གིས་བཀྲལ་ཚུལ་ལ་གཞི་ཆེན་པོ་བཅོལ་ཡོད་པ་ནི་འགྲེལ་པ་དེ་དག་ཏུ་བཀོད་པའི་གཞུང་ཚིག་ལས་གསལ་རྟོགས་ཐུབ་ངེས་ཡིན།

ཤིན་ཏུ་གྲགས་ཆེ་ཞིང་ལྷག་དང་བཅས་པའི་གལ་གནད་ཆེ་བའི་རྒྱུད་ཚིག་འདི་ནི། འདུས་པའི་དབང་ཚོག་རྣམས་སུ་དབང་བཞི་པར་བདེན་གཉིས་ཟུང་འཇུག་ངོ་སྤྲོད་པའི་ཚེ་དང་། སློབ་དཔོན་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱི་རིམ་ལྔའི་རིམ་པ་བཞི་པར་དོན་དམ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ཀྱི་དབང་ལེན་པའི་སྐབས་བཅས་སུ་གཞུང་ཚིག་འདི་དག་བཀོད་པའི་སྒོ་ནས་བསྟན་པར་མཛད་ཡོད། རྒྱུད་ཚིག་འདི་དག་གི་ཟབ་དོན་རྣམས་མདོ་སྔགས་སྤྱི་ཁྱབ་ཀྱི་ཚུལ་དུ་འགྲེལ་དུ་ཡོད་པ་ལྟར་དེ་གཉིས་ཀ་ལ་བརྟེན་པའི་འགྲེལ་ཚུལ་ཐེ་སྙེད་ཅིག་མཆིས་ཤིང་། གཞུང་ཚིག་འདི་དག་ལེགས་སྦྱར་དང་བོད་འགྱུར་གཉིས་ཀའི་ནང་ཚིགས་བཅད་དང་ཚིག་ལྷུག་གང་གི་དབང་དུ་བྱས་ནས་བཀོད་ཀྱང་འཐད་པའི་ཁུངས་ལུང་སྒྲུབ་བྱེད་མཚན་གཞི་དང་བཅས་པ་ཐེ་སྙེད་ཅིག་སྟོན་དུ་ཡོད་ལ། འཕགས་བོད་ཀྱི་མཁས་པས་མཛད་པའི་རྩ་རྒྱུད་ཀྱི་འགྲེལ་པ་འགྲེལ་བཤད་དང་བཅས་པ་དང་། རིམ་ལྔའི་འགྲེལ་པ་སོགས་སུ་རྒྱུད་ཚིག་དེ་དག་གི་དོན་བཀྲལ་བའི་གསལ་ཁ་ཆེས་མང་ངོ་། །ད་ལམ་འདིར་བརྗོད་གཞི་འདི་དང་འབྲེལ་བའི་དཔྱད་གཞིའི་གནད་དོན་ཕལ་ཆེ་བ་ལ་ཁྱབ་ཐུབ་པའི་རྩོམ་ཤོག་འདི་ཧྲཱིཿདུས་དེབ་ཀྱི་ཆེད་དུ་འདོན་སྤེལ་བགྱིས་པའོ།།

ཆོས་དཀོན་པའི་གསུང་རབ་ཁག་གི་རྩ་བའི་མ་དཔེ། ༡༠༧ - ༡༢༨

འགོ་བརྗོད་འདིའི་འོག་ཧྲཱིཿདུས་དེབ་ཞེ་གཉིས་པའི་ནང་གལ་ཆེ་བའི་གསུང་རབ་ལག་བྲིས་དགུ་བཅུ་གོ་བཞིའི་ངོ་སྤྲོད་བཀོད་ཟིན་ཅིང་། ད་ལན་འདོན་ཐེངས་འདིར་གོང་བཀོད་ལས་གཞན་པའི་གསུང་རབ་ལག་བྲིས་བདུན་ཅུ་དོན་གཅིག་གི་གསལ་ཁ་བཀོད་ཡོད།

ནང་པའི་རྒྱུད་གཞུང་དུ་གསལ་བའི་ཕྱག་རྒྱའི་རྣམ་པ་ཟབ་དོན་པའི་ངོ་བོའི་སྐོར། ༡༢༩ - ༡༣༨

རྒྱ་གར་གྱི་རྒྱུད་སྡེ་རྣམས་སུ་ཕྱག་རྒྱའི་ངོ་བོའི་སྐོར་ཟབ་དོན་པའི་ལམ་སྲོལ་ལས་རྒྱས་པར་རྙེད་དུ་ཡོད། ཕྱི་རོལ་པའི་གཞུང་རིགས་ཀྱི་རྒྱ་མཚོ(ཀུལཱཪྞབ་)དང་། ཐིག་ལེ་དཀར་མོའི་(ཤུཀླཏིལཀ་) འགྲེལ་པ་སོགས་ཀྱི་གཞུང་རྣམས་སུ་ཕྱག་རྒྱ་ཞེས་པའི་སྒྲ་བཤད་གཏན་འབེབས་བྱས་ཡོད། ནང་པའི་མདོ་རྒྱུད་ཀྱི་གཞུང་བློ་གྲོས་རྒྱ་མཚོས་ཞུས་པ་དང་། འཕགས་པ་བྱམས་པས་ཞུས་པ་དང་། འཇམ་དཔལ་རྩ་རྒྱུད་ཀྱི་རྟོག་པ་དང་། རྣམ་སྣང་མངོན་བྱང་ཆེན་པོའི་རྒྱུད་ལ་སོགས་པའི་གཞུང་རྣམས་སུ་ཡང་ཕྱག་རྒྱའི་དོན་ཟབ་དོན་ཡོད་པ་དང་། ངོ་བོ་བཅས་ཀྱི་གསལ་བཤད་མཛད་ཡོད། ཕྱག་རྒྱ་རྣམ་པ་བཞི་ནི། ལས་ཀྱི་ཕྱག་རྒྱ་དང་། ཆོས་ཀྱི་ཕྱག་རྒྱ་དང་། ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཕྱག་རྒྱ་དང་། ཕྱག་རྒྱ་ཆེན་པོ་བཅས་ཡིན། དེ་དག་གི་འཇིག་རྟེན་པ་དང་དོན་དམ་པའི་ངོ་བོའི་སྐོར་བསྟན་ཡོད། ནང་པའི་རྒྱུད་གཞུང་ནང་ཕྱག་རྒྱའི་སྐོར་བ་དོན་བཞིའི་སྒོ་ནས་ཐོབ་ཏུ་ཡོད་པ་ནི། རྒྱན་དང་། ནང་གི་བདག་ཉིད་ཅན་དང་། སོར་མོ་སོགས་བསྟན་པའི་ཕྱག་རྒྱ་དང་། དམ་ཚིག་གི་ཕྱག་རྒྱ་བཅས་སོ། །ཆེད་རྩོམ་འདིའི་ནང་ཕྱག་རྒྱ་འདི་དག་གི་ངོ་བོ་ཟབ་དོན་པ་རྣམས་ལ་དཔྱད་པ་བྱས་ནས་བཀོད་ཡོད།

བོད་དུ་བསྒྱུར་བའི་སྔ་འགྱུར་གྱི་མདོ་རྒྱུད་ཀྱི་ངོ་སྤྲོད། ༡༣༩ - ༡༤༢

བོད་དུ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བསྟན་པ་ཐོག་མར་དར་ནས་མདོ་རྒྱུད་ཀྱི་ཕབ་བསྒྱུར་སློབ་གཉེར་དང་། སྒོམ་སྒྲུབ་ཀྱི་སྲོལ་དར་རྒྱས་བྱུང་བ་དེ་ལ་སྙིང་མའམ་བསྟན་པ་སྔ་དར་ཞེས་བརྗོད། དེ་ལྟ་བུའི་བོད་དུ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བསྟན་པའི་སྲོལ་གཏོད་པ་པོ་ནི། བོད་ལ་བཀྲིན་ཆེ་བའི་སློབ་དཔོན་ཞི་བ་འཚོ་དང་། སློབ་དཔོན་པདྨ་འབྱུང་གནས་དང་། དྲི་མེད་བཤེས་གཉེན་དང་། པཎྜི་དང་ལོ་ཙཱ་བ་སོགས་པ་རྣམས་ཡིན། བོད་དུ་གལ་ཏེ་བར་དཀྱིལ་བའི་དུས་སྐབས་ནང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བསྟན་པ་ལ་ཉམས་ཉེས་བྱུང་མེད་ཚེ། མི་ལོ་བདུན་ཅུའམ་བརྒྱད་ཅུའི་བར་སྔོན་ནག་གི་དུས་སྐབས་དེ་བྱུང་མེད་ཚོད་དང་ཕལ་ཆེར་རྙིང་མ་ཞེས་པའི་མིང་དེ་ཡང་བྱུང་མེད་ཚོད་དུ་མངོན་ཞིང་། མ་ཟད་གོང་སྨོས་སློབ་དཔོན་རྣམས་ཀྱི་བསྟན་པའི་སྲོལ་རྒྱུན་དེ་ཡང་རྒྱུན་མ་ཆད་པ་དང་། མ་ཚང་བ་མེད་པའི་སྒོ་ནས་དར་འཕེལ་བྱུང་ཡོད་སྲིད་པ་ཞིག་ཡིན། བོད་དུ་སླར་ཡང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བསྟན་པ་དར་སྤེལ་བྱ་རྒྱུའི་དགོས་མཁོ་མ་མཐོང་།

ཆེད་རྩོམ་འདིའི་ནང་བོད་དུ་སྔ་འགྱུར་རྙིང་མའི་སྲོལ་རྒྱུན་གྱི་གཞི་རྩའི་གྲུབ་མཐའ་ཁག་དང་། ལྟ་

སྤྱོད་སྒོམ་གསུམ་གྱི་ངོ་སྤྲོད་ཞུ་རྒྱུ་རིམ་པ་རྣམ་པར་ཕྱེ་བའི་ནང་། ཐེག་པ་རིམ་པ་དགུ་ལས་ཕྱིའི་ཐེག་པ་རིམ་པ་གསུམ་དང་། ཕྱིའི་རྒྱུད་སྡེ་གསུམ་ལ་དཔྱད་པ་བྱས་པའི་རིམ་པ་རྣམས་ལས། ཐོག་མར་བོད་དུ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བསྟན་པ་ལ་སྔ་དར་དང་ཕྱི་དར་བྱུང་ཚུལ། རྙིང་མའི་སྲོལ་རྒྱུན་དེ་ཚད་མར་སྒྲུབ་པ་དང་། བསྟན་པ་ཕྱི་དར་སྐབས་དར་བའི་སྲོལ་གསར་མ་རྣམས་དང་། སེམས་གཙོ་བོ་ཡིན་པ་སོགས་ཀྱི་བརྗོད་གཞི་ཁག་ལ་འགྲེལ་བརྗོད་བྱས་ཡོད།

བུ་སྟོན་རིན་པོ་ཆེས་མཛད་པའི་རྒྱུད་སྡེ་སྤྱིའི་རྣམ་གཞག་བསྡུས་པ། १४३ - १६२

ཌྷཱིཿདུས་དེབ་འདོན་ཐེངས་སྔ་མ་རྣམས་སུ་འགོ་བརྗོད་འདིའི་འོག་བོད་ཀྱི་མཁས་དབང་བུ་སྟོན་རིན་པོ་ཆེས་མཛད་པའི་རྒྱུད་སྡེ་སྤྱིའི་རྣམ་གཞག་བསྡུས་པ་རྒྱུད་སྡེ་རིན་པོ་ཆེའི་གཏེར་སྒོ་འབྱེད་པའི་ལྡེ་མིག་ཅེས་པའི་གཞུང་འདི་ཧིན་སྐད་ཐོག་ཕབ་བསྒྱུར་གྱི་ལས་རིམ་ལས། རྒྱུད་ཀྱི་དོན་གཏན་ལ་དབབ་པ་ལ་བཞི་ཡོད་པའི་གཉིས་པ་རྗོད་བྱེད་རྒྱུད་ཀྱི་ཁྱད་པར་ལ་ཡང་། རྒྱུད་ཀྱི་དབྱེ་བ་དང་། བསྡུ་བ་དང་། གཞུང་ཚད་བསྟན་པ་བཅས་ཀྱི་ནང་གསེས་ཀྱི་དབྱེ་བ་གསུམ་དང་། དེ་དག་སོ་སོའི་ནང་གསེས་ཀྱི་དབྱེ་བ་བཅས་ཀྱི་སྐོར་ཧིན་སྐད་ཐོག་ཕབ་བསྒྱུར་བགྱིས་ཏེ་བཀོད་ཡོད།

དཔལ་རྡོ་རྗེ་འཇིགས་བྱེད་རྣལ་འབྱོར་ཆེན་པོའི་རྒྱུད། १६३ - १७६

དཔལ་རྡོ་རྗེ་འཇིགས་བྱེད་རྣལ་འབྱོར་ཆེན་པོའི་རྒྱུད་ཀྱི་ལེགས་སྦྱར་གྱི་མ་དཔེ་ད་ལྟའི་བར་སུས་ཀྱང་དཔར་བསྐྲུན་ཞུས་པ་བྱུང་མེད། གཞུང་འདིའི་རྩ་བའི་མ་དཔེ་ཆ་མ་ཚང་བ་ཞིག་བལ་ཡུལ་རྒྱལ་ཡོངས་ཡིག་རྙིང་དཔེ་མཛོད་ཁང་ནས་རྙེད་སོན་བྱུང་ཡོད། རྒྱུད་གཞུང་འདི་ལ་ཁྲོན་བསྡོམས་ལེའུ་བདུན་ཡོད། དེ་དག་ལས་ལེའུ་དང་པོ་གསུམ་ཆ་ཚང་བའི་ཚུལ་དུ་ཡོད་ཅིང་། དེའི་འཕྲོས་ཀྱི་ལེའུ་བཞི་པ་དང་། ལྔ་པ་དང་། དྲུག་པ་དང་། ལེའུ་བདུན་པ་རྣམས་ཆ་ཤས་ཙམ་ལས་རྙེད་སོན་བྱུང་མེད། དེ་ནི་རྩ་བའི་མ་དཔེ་འདི་ཐོག་མར་གང་ལས་འདྲ་བཤུས་བྱ་སའི་མ་དཔེ་དེ་གའི་ནང་དུའང་ལྷེབ་མ་དེ་དག་ཆ་ཚང་པོ་ཞིག་མེད་པ་ལྟར་དུ་སྣང་ཞིང་། དེར་བརྟེན་ཉམས་ཞིབ་པ་དང་སློབ་གཉེར་གནང་མཁན་རྣམས་ལ་ཕན་པའི་དོན་དུ་ད་ལམ་འདིར་གཞུང་འདིའི་ལེའུ་དང་པོ་གསུམ་བོད་འགྱུར་གྱི་གཞུང་ལ་བརྟེན་ནས་ཞུས་བསྒྲིགས་ཀྱིས་ཌྷཱིཿདུས་དེབ་ཀྱི་འདོན་ཐེངས་འདིར་དཔར་བསྐྲུན་ཞུས་ཡོད།

•••